





إشراف وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
أ. شريف الديــن بن دوبه

موسوعة الفلسفة الإسلامية

«جدل الأصالة والمعاصرة»

مجموعة من الأكاديميين

الجزء الأول

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

موسوعة
الفلسفة الإسلامية
«جدل الأصالة والمعاصرة»

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

إشراف وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي
أ. شريف الدين بن دوبه

موسوعة
الفلسفة الإسلامية
«جدل الأصالة والمعاصرة»

تأليف
مجموعة من الأكاديميين

الجزء الأول





موسوعة الفلسفة الإسلامية «جدل الأصالة والمعاصرة»
تأليف: مجموعة من الأكاديميين



الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 787
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-07-4
الإيداع القانوني: 2015-3480

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمــراء، بيروت–لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

شكر وتقدير

إلى كلّ من كان حريصاً على انجاز هذا العمل

فأسنده بمقال أو تنسيق أو رفد بالمراجع

جزيل الشكر لكم...

الإهـداء

إلى المفكّر، والفيلسوف المجدّد

طه عبد الرحمن

إعتزازا بجهده من أجل فلسفة إسلامية معاصرة

المساهمون

الأب جوزيبي سكاتولين/إيطاليا
د. عامر عبد زيد الوائلي/العراق
د. حسن مجيد العبيدي/العراق
أ.د. عيد القادر فيدوح/قطر
د. بدران مسعود بلحسن/قطر
د. جميل حليل نعمة المعلة/العراق
د. أحمد مسعود/الجزائر
د. جمال الدين بوقلي حسن/الجزائر
د. محمد شهيد/المغرب
د. بدر الحمري/المغرب
د. بويكر الجيلالي/الجزائر
د. حسن عالي/الجزائر
د. محمد الناصري بني ملال/المغرب
د. رحيم الساعدي/العراق
د. رابحي عبد القادر سعيدة/الجزائر
د. آيت أحمد نور الدين/الجزائر
د. محمود تركى عبد اللاه أحمد/مصر
د. محمد بن علي غليزان/الجزائر
د. محمد أحمد الصغير علي عيد/الكويت
د. حسين حمزة شهيد/العراق
د. محمد حفيان/الجزائر
د. غيضان السيد علي/مصر
د. حامد عبد الحمزة الجنابي/العراق
د. إبراهيم بورشاشن/المغرب
د. حمزة جابر سلطان الاسدي
د. محمد ممدوح عبد المجيد/مصر
د. الحاج دواق.باتنه/الجزائر

د. رحيم الساعدي/العراق
د. محمود كيشانه/مصر
د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق/مصر
د. ساميه صادق سليمان
د. عبد القادر بوحسون/الجزائر
أ. م. د. سامي شهيد الميالي/العراق
أ. م. د. حمزة جابر سلطان/العراق
أ. م. د. مشحن زيد محمد/العراق
د. بن يمينه محمد كريم/الجزائر
د. شريف الدين بن دوبه/الجزائر
د. محمد الأمين دكار/الجزائر
د. محمد الشيخ/الجزائر
ياسين مشتة/الجزائر
د. نورالدين علوش/المغرب
زيدي محمد علي/الجزائر
بلهاشمي هوارية/الجزائر
نوال طه ياسين/العراق
د. بركات عمار/الجزائر
رفيقة سليمي/الجزائر
د. العيد معروفي تيارت الجزائر
أحمد ماريف مستغانم/الجزائر
د. شريقي أنيسة/الجزائر
محمد رياض سلمان/العراق
د. مداسي مريم وفاء/الجزائر
فاضل منيف الشمري/العراق
د. عبد الرحمن برادي تمنراست/
سامي شهيد الميالي/العراق

تصدير

■ د. عامر عبد زيد الوائلي

هناك دائماً مطالبات تعلن أنّ الفلسفة الإسلاميّة بحاجة إلى إعادة قراءة: تحليلاً ونقداً وتأصيلاً ومقارنةً. ولكنّ هذه المطالبات القائمة على تحديد ملامح واضحة لهذه الفلسفة، وكأنّها اتّفقت جميعاً على إرجاء تحييد واضح للفلسفة في ماهيّتها وأفكارها.

والّذي يتنوّع ويتغيّر هو القارئ والمنهج المعتمد في التّعامل مع موضوع القراءة، فالقارئ يترنّح بين القراءة القائمة على المنهج التاريخي القائل بأسبقيّة مَن قال بالفكرة أوّلاً، وبين طبيعة المتن الإيديولوجيّ الّذي ينطلق منه القارئ.

فالمستشرق المنطلق من المنهج التاريخي ومن المركزية الأوربّيّة لا يرى في الفلسفة الإسلاميّة أية أصالة، ومن هنا يجب أن نفهم تلك الأحكام الاستشراقيّة الّتي اتخذت بوصفها مسلَّمات علموية لدى الباحثين العرب ممّن ينطلقون من وثوقية الخطاب الاستشراقيّ فمن قائل أنّ مرد هذا إلى الرّوح الحضارية الّتي ينتمي إليها المسلمون، فهم ينفرون نفورا شديدا من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة شعواء هي ردّ فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى...

ولهذا السبب يرى عبد الرحمن بدوي أن الحضارة الإسلاميّة لم تأخذ من الحضارة اليونانية إلّا ما ليس بمقوّم جوهريّ لهذه الحضارة الأخيرة، إذ رأيناها تأخذ العلوم العملية الّتي هي قدر مشترك بين الناس جميعا على

اختلاف أجناسهم... ولا تتغيّر بتغير روح الحضارة الّتي نشأت أو نمت فيها، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية، بينما لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون...[1].

لكن الخطاب الاستشراقيّ لا يرى في الفلسفة الإسلاميّة أصالة، ولاتفرُّدا، ومردّ ذلك لطبيعة المنهج والرؤية الّتي ينطلق منها. لهذا نجد "دى بور" لا يرى فيها سوى اقتباسات ممّا ترجم من كتب الإغريق وأنّ مجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرُّبا لمعارف السّابقين، لا ابتكارا، ولم تتميّز تميُّزا يذكر عن الفلسفة الّتي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلّت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحقّ أن نسجّلها لها... ونكاد لا نستطيع[2].

وقد تكرّر صدى هذه الأحكام لدى مؤرخي تاريخ الأفكار العرب فأخذوا يردّدونها وكأن الفلسفة الإسلاميّة مجرد امتداد إلى الفلسفة اليونانية، وكانوا على نوعين: الأوّل ينطلق من المنهج الاستشراقيّ ولا يرى في الفلسفة الإسلاميّة إلّا امتدادا للفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين ليسوا سوى شراحاً، وعارضين للفلسفة اليونانية الأرسطيّة المشوبة بالأفلاطونية المحدثة نتيجة أخطاء في الترجمة جاءت بتصوّرات قاصرة وفي هذا الاتجاه يذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق العديد من النقول الّتي توضح ذلك قال: والرأي السائد عند المؤلفين المسلمين هو أنّ الفلسفة الإسلاميّة ليست إلّا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطون، والمتقدّمين مِن فلاسفة اليونان قبل أفلاطون.

أمّا الرّأي الآخر وهو الّذي يختلف عمّا سبق في سلب الأصالة مِن فلاسفة الإسلام لكنّه أخذ يبحث عنها في جماعة أخرى تعبر عن الهويّة الإسلاميّة، وتحقّق الاختلاف والتباين عن الفلسفة اليونانية وتشكّل مرجعية للفلاسفة المسلمين وفي هذا يرى الدكتور النشار أن الكندى وابن رشد

---

(1) عبد الرحمن بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلامية

(2) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص50-51.

مقلدون لليونان، وهم متفلسفة لا فلاسفة، وأن الفلاسفة المسلمين الحقيقيّين هم المتكلّمون المسلمون من سائر الفرق الإسلاميّة ويأتي أوّلهم العلاف، ثم المعتزلة والأشعرية والماتريدية والشيعة، وأن العقلانية الأصيلة عند الكندي وابن رشد مستفادة من المعتزلة والماتريدية، ولهذا يؤكد الدكتور النّشّار على الأصالة الفكرية للفلسفة الإسلاميّة بهذا المفهوم الذي طرحه.

فليست الفلسفة الإسلاميّة هي فلسفة الكنديّ والفارابيّ وابن سينا وابن رشد والّتي بالمنهج المقارن يتبيّن التطابق بينها وبين الفلسفة اليونانية[3]. وهذه الأفكار تعتمد المنهج التاريخي في أصالة من قال بالفكرة أوّلاً.

إلّا أنّ الفلسفة الإسلاميّة لا يمكن أنّ نعزلها عن كونيتها فهي جزء من الخطاب الفلسفي العالمي وأنها تبقى ضمن إشكاليّة العصر الوسيط وهيمنة الخطاب الديني التوحيدي وفي هذا خصوصية تعزلها عن اليونان وتضاف لها خصوصية أخرى تعبر عن إشكاليّتها الإسلاميّة، فهي جزء من رهانات الواقع الإسلاميّ الوسيط وما كان يعيشه من رهانات سياسية وفكرية وعقائدية فهي تاريخانية جعلت من كل فيلسوف مختلف عن غيره؛ فالكندي بوصفه مثقف السّلطة في عهد المأمون وهو رئيس بيت الحكمة العباسي كان يحاول الاستجابة إلى الرهان السياسي والديني. فالرهان السياسي كان يجد مشروعيته من الدين، لهذا جاء مشروع بيت الحكمة من خلال إدخال الخطاب الأرسطيّ أن يوسع المشروعية بإدخال الفلسفة ومنهجها العقلاني إلى جانب الدين والخطابات الكلامية المتصارعة والّتي تؤسّس للصراع على أسس دينية.

والرّهان الّذي عاشه الفارابي في فلسفته مخاض واقع تمثّل في انهيار الدولة الإسلاميّة، حاول تجاوزه بمشروع المدينة الفاضلة، الذي كان مشروعا ليوتوبيا إسلاميّة عقلانية تحاول توظيف التراث العقلاني والديني من أجل إنجاز مشروع سياسي بديل، فلم يكن من همّه أنّ يعرض الفلسفة السياسية اليونانية بوصفه شارحاً أو عارضاً، بل مؤوّلا ومنتجاً لخطاب يستجيب إلى الواقع الّذي كان يعيشه ويشكّل رهانه السياسي والعقل، وبالتالي مشروعه

(3) النشار، نشأة الفكر الفلسفيّ، (1/ 18، 26، 46).

المعرفي ليس خارج هذا الخطاب، ولا يمكن فهمه إلّا من داخله معرفيا وعقائديا.

ونجد الأمر ذاته مع ابن سينا وابن رشد، فالأخير ليس شارحاً ولا مقلِّداً بقدر، وإن كان جزءاً من مشروع عقلاني، سياسي يعبّر عن موقف يواجه النقد الّذي قدّمه الغزالي وتلاميذه في المغرب الذين روّجوا له، فجاء مشرع ابن رشد المعرفي من أجل الردّ، وإعادة إنتاج الخطاب الفلسفي الّذي أشاع في أوصاله الغزالي الارتياب، وأفقده مصداقيته العلمية، والعقائدية لهذا جاء موقف ابن رشد في قراءة الخطاب الفلسفي الإسلاميّ، وتجريد خطاب الغزالي من كل مسوغاته، ومبرِّراته.

فإنّ هذه الخصوصية في خطاب الفلسفة الإسلاميّة لا تنفكّ عن كونيتها بوصفها انفتاحاً حضارياً في العصر الوسيط، في الحوار مع الثقافات الأخرى، وتحقيق اتصال حضاري كوني تحقق بين الحضارات الشرقية في الهند والصين، وفارس والغربية في اليونان، والرومان، والثقافة المسيحية، وبذلك فإنّها تحقِّق مصداقية البحث الفلسفي الّذي من أهم مقوماته عملية عقلية خالصة تعتمد البحث عن حقائق الأشياء وأصولها وما تقيمه من علاقات، وبالتالي هذا التأمُّل العقلي يستطيع البشر القيام به كل حسب رهاناتهم الحضارية، ومقوماتهم الثقافية، فهذا الفعل المعرفي لا يمكن حصره عرقيا كما كانت نظرية الأعراق في عرق دون غير ولا في دين له شعب مختار، ولا في طائفة ناجية دون غيرها. إنه فعل كوني يستطيع كل البشر أن يقوم به لكن تبقى الثوابت والتحدّيات مختلفة تترك أثرها على خصوصية التجربة وتميّزها وتاريخيتها بعيداً عن التعالي العرقي.

وهذه الموسوعة جاءت بمحاورها لتتناول الفلسفة الإسلاميّة بجناحيها المشرقي والمغربي، وتحاول أن تقيم طبيعة الحوار الّذي أقامته مع الحضارات الأخرى من جهة والرهانات الاجتماعية والدينية الّتي ظهرت أمامها من خلال التحديات والمشاكل الّتي حاول فلاسفة الإسلام أن يجدوا لها حلولا، أو يقدّموا لها تأملاً عقلانيًا.

وفي المحورين الآخرين كان البحث عن الأثر الإسلاميّ في الفلسفة

الوسيطة المسيحية والحضور لهذه الفلسفة الإسلاميّة في القراءات العربية المعاصرة عند المفكرين العرب وتقييم تلك القراءات ضمن الإشكاليّات الحديثة والمعاصرة.

وهنا يبقى السؤال المحوري هل استطاع فلاسفة الإسلام التجديد أو الاستقلال في مناهج التصنيف الفلسفي؟ أم تأثّروا بالفلاسفة اليونان في ذلك أيضاً مثلما تأثّروا بفلسفتهم نفسها؟

مقدّمة

■ شريف الدين بن دوبه

اقترنت الفلسفة الإسلامية في ذهن المتلقّي العربي بأسماء محدّدة، كأن الأمة الإسلامية بسعة أمصارها، وتنوّع الشعوب، والأمم التي انضوت تحت رايتها عقيديا، غير قادرة على إنجاب إلا ثلّة من المفكّرين، طرحت فلسفتهم جدلا فكريا، إنصبّ بالأصل في مشكلة رئيسة هي أصالة فكرهم، على قاعدة تمثُّلهم، وترجمتهم لتراث الإغريق الفلسفي، وأصبح الفارابي معلِّماً ثانياً، بعد أرسطو، بدلالة التبعية المتضمنة في لفظ الثاني، وابن رشد شارحا لتراث أرسطو، وابن سينا بتراثه، وفكره مجرّد تلميذ مجتهد لفلاسفة اليونان، ولا نريد في هذا المقام العلمي إماطة اللثام عن لحاظ الإبداع في فكر هؤلاء الفلاسفة فقط، بل غرضنا فيها العرض أولا لمنتوج هؤلاء الفلاسفة بصورة ارتأينا أن تكون بالصورة التي أرادها هؤلاء العلماء أنفسهم، حتى يتمكن القارئ المعاصر من التعرّف على فكرهم، ومعايشة المعاناة الميتافيزيقية التي كابدها هؤلاء حتى تسنّى لهم إنتاج ما أنتجوا من تراث عقدي، وفلسفي.

وفي هذه الموسوعة يقدم نخبة من الأكاديميين زبدة ما عاينوا من لمسات إبداعية عند فلاسفة الإسلام، فكانت **مقدّمات** : مدخلا للموسوعة حاولنا فيها إبراز الملامح الفلسفية، والكونية في الشريعة الإسلامية، والتي كانت محلّ خلاف بين الباحثين في بيان الأصالة عند فلاسفة العرب، والمسلمين، فكانت الدراسة المقاصدية للشريعة مع الأستاذ محمد شهيد، والأستاذ الجيلالي بوبكر بياناً للرؤية التوحيدية في الإسلام، والتي تشكّل قلب الرؤيا الفلسفية.

وفي الباب الأول من الموسوعة كان الفضاء المشرقي للفلسفة، مجال التفلسف الإسلامي الأول، وهي التربة التي استمد منها فلاسفة المغرب، مقوّمات الحياة الفلسفية في المغرب الإسلامي، فالعلاقة بين التراثين المشرقي والمغربي علاقة وجود، وهوية، فلا إنفصال، ولافصام، وكل محاولة للتفرقة، والمفاضلة بينهما لاتدخل إلا في سياق الإستحمار الذي يريده الآخر العدو، وليس الآخرالإنسان، فالعدو للآخر لايملك أهلية الوجود... وفي هذا الباب التقت أقلام مشرقية، ومغربية في التعريف بهذا التراث الخصب سواء كان تراثا عقليا فلسفيا، أو شرعيا أو صوفيا...

وفي الباب الثاني من الموسوعة كان الفضاء مغاربيا صرفا، استهلّ الباحث الجزائري بدران بلحسن من جامعة قطر بقراءة لإشكالية الوحي، والعقل عند ابن رشد، والتي كانت قلب التفلسف في الفضاء الإسلامي، والذي كانت بامتدادها ثورة في اللاهوت المسيحي، ثم كانت القراءة المشرقية للفيلسوف الغربي ابن باجه من قبل الأستاذ غيضان السيد علي وتوالت الأقلام المشرقية والمغربية في التعاطي مع هذا التراث، فهوية التراث تتعالى عن جغرافية القلم. ويحاول الباحث الأستاذ جليل المعلة في بحثه تجاوز القراءة الجغرافية للفلسفة الإسلامية باحثا عن البعد المعرفي، والمنهجي في هذا التراث، حيث يكشف البحث أن المنهج الفلسفي لا يخرج عن صورتين: منهج المتكلمين الذين كانت وظيفتهم تتمثل بالدفاع عن العقائد الدينية بالحجج العقلية، من خلال اعتماد منهج الجدل، أما على مستوى الرؤية فهو ينطلق من ثمة أساسية هي (الله) متناولاً صفاته وعلاقته بالعالم الجزئي والانسان على وجه الخصوص، أي انه يتناول وجود الخالق ووحدانيته وعدله والبعث والميعاد ثم يحاول تأييدها بالحجج العقلية. ومنهج المتصوفة فمنهجهم استبطاني كامل الصلة بين النفس والخالق سبحانه وتعالى، متحققاً ككل صوفي من خلال تجربته الخاصة ونهجه المستقل في سيره نحو الذات الالهية (الخالق) للتعريف عليه، فضلاً عن تجربة مضمونها اتخاذ موقف من الوجود الانسان وكيفية ايجاده وتحديد صلته بالخالق ينطلق من الجمع بين الذوق والعقل من اجل الفناء او الاتحاد بالخالق سبحانه وتعالى.

وفي الباب الثالث كانت البحوث استشرافية استقلّ فيها الباحثون سفينتهم العقلية باتجاه المستقبل، والراهن العربي والإسلامي المعاصر، معتمدين على زادهم من التراث الماضي منتهجين تارة منهج المقارنة بين التراثين الإسلامي التقليدي والإبداع العربي المعاصر، حيث أحضر المرحوم محمد عابد الجابري، والمرحوم محمد اركون، عرفانا، ونقدا، وتحليلا لتراثهم، ومحاولاتهم التثويرية التي أملبوا بها تجاوز محنة العرب والمسلمين الراهنة.

كما كان الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حاضرا في كثير من الدراسات، والتي ارتأى الباحثون ان تكون هذه الدراسات مهداة لشخصه، ولمقامهم العلمي، والفلسفي، والصوفي، فهو النموذج الذي اجتمعت فيه العلم بالتراث، وجزئياته الأصولية والعقيدية، والنظرة الفلسفية، والمعايشة لقضايا الأمة الإسلامية، ففي إحدى فصول كتبه، والمعنون: بنحو فلسفة عربية معاصرة تحضر المسألة الفلسطينية بقوة في المشروع الفلسفي...

وأدرجنا ملحقا في آخر الموسوعة خاصا بالتصوّف، ساهم فيه الفيلسوف الأب جوزيبي سكاتولين، مع ثلة من الباحثين في صقل التصوف، بحثا وتحقيقا... من أجل مخيال صادق وصحيح لمسألة التصوف.

والشكر لله أولا، وللأستاذ عامر الوائلي على هذه الباقة المعرفية التي أشرف عليها، جمعاً، وتنقيحاً، ولكل مساهم في نشر أريج زهور هذه الباقة ببحث، حتى يستعيض القارىء العربي، والمسلم بها عن عطور الغرب التي سلبته كيانه العضوي، والميتافيزيقي.

مقدّمـــــات

الشريعة الإسلامية
والرؤية الكونية التوحيدية
رؤية مقاصدية[1]

■ د. محمد شهيد*

تنزيل الشريعة الإسلامية من أهم المعيقات التي تواجه المثقف والفقيه والداعية والمربي والسياسي... وكل الفاعلين والمهتمين بإصلاح أو تغيير المجتمع. لذلك اهتم بهذا الموضوع الأصوليون في مباحث متعددة في الاجتهاد مثلا وفي تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه... والفقهاء كذلك في جل المباحث عند تنزيل مختلف الفتاوى وتحقيقها...

وآفاق الشريعة لا تقف عند حدود الجغرافيا الإسلامية وبلاد المسلمين وفي احسن الأحوال عند المسلمين، بحيث إن المسلمين يتواجدون في بقاع متعددة ومتنوعة ولو تحت حكم وفي بيئة غير مسلمتين... فقد كان المسلمون قديما ولا يزالون يهتمون فقط بالمسلمين ولا يعتبرون الشريعة الإسلامية مهتمة بغير المسلمين... والحقيقة التي لا مراء فيها أن الشريعة الإسلامية منذ البداية اهتمت بالناس وبمطلق الإنسان بداية، ذلك أن من الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها: النفس والدين والمال والعقل النسل... فالإنسان هنا مجرد من الدين والعرق والجنس... إذ إنقاذه من الضرر وجلب المصلحة له من الأولويات بغض النظر عند الانتماء.

---

(1) نص المداخلة التي شاركت بها في الندوة الدولية المنعقدة بالرباط من طرف الرابطة المحمدية للعلماء، تحت شعار: "مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر"، في 5-6 يونيو 2012.

* مفكر مغربي معاصر.

لا تسعى هذه الورقة إلى البحث أو التأسيس لبعض النظريات من الرؤية والتصور الإسلامي في مجالات متنوعة ومتعددة، كحقوق الإنسان والبيئة والمال أو الاقتصاد والأخلاق أو المجتمع... وجل القضايا التي أثارتها، للأسباب عدة منها:

إن كل قضية من هذه القضايا تحتاج إلى ابحاث أكثر عمقا في المساحة المتاحة زمانيا وورقيا... فهي من الأهمية بمكان لما تشكله من حساسية في الوقت الراهن على الأقل.

إن هذا العمل في تقديرنا من الأفضل والأصوب أن يتصدى له فريق متكامل من حيث التخصصات والزوايا التي يعالج من خلالها، ذلك أن عمل الفريق يكون في العادة أقرب إلى النضج والكمال، خصوصا إذا توفرت الشروط والظروف المعينة على ذلك...

لكن في المقابل لذلك، فإذا لم تسع هذه الورقة إلى ذلك، فهي تقصد لفت النظر إلى قضية علمية مهمة ظلت غائبة في التراث الإسلامي، أو على الأقل لم يعط لها الإهتمام الكافي، إن تنزيل الشريعة على أرض الواقع، وأي واقع؟ إنه الواقع الإنساني، وليس واقع المسلمين وحدهم!!

إنه لفترة طويلة انشغل المسلمون بتنزيل الشريعة الإسلامية على واقعه فقط، وكأن الشريعة الإسلامية تتحرك في مساحة جغرافية محددة في واقعهم فقط دون غيرهم. ولربما هذا لم يكن مقصودا بالطبع ولكنه الواقع فعلا!!

إن الإطلال من شرفة مقاصد الشريعة الإسلامية تفتح آفاق أرحب وأوسع للباحثين والعلماء للوصول إلى نتائج جد متقدمة في هذا المضمار. وأكثر من ذلك فمقاصد الشريعة الإسلامية تعطي للشريعة الإسلامية امتدادا وانسيابا ومرونة لا توصف تساعدها بشكل جلي على إضفاء البعد الكوني لهذه الشريعة السمحاء، وهو بعد ومقصد مهم جاءت لتحققه هذه الشريعة الربانية.

إن اكتمال التشريع وتوقُّف الوحي لم يفهم منه أبدا، في الشريعة الإسلامية وعند المسلمين على الأقل، أن استيعاب التحولات ومتابعة النوازل والقضايا المتجددة لم يعد ممكنا. بل على العكس من ذلك فإن الذي استوعبه

الأصوليون والفقهاء والعلماء عموما هو أن للشريعة امتداد كوني وبشري من حيث الزمان والمكان لا تملكه أية شريعة أو ديانة أو فلسفة أخرى.

ومع هذا الفهم والذي يشكِّل الجانب العقدي دورا مهما منه، فإن الوقوف عند بعض القضايا الملامسة من هذا الموضوع ظل ضعيفا وفي فترات متقطعة أو ضمن زوايا متفرقة في بطون الكتب والمصنفات وبالخصوص كتب التفسير وفقه الحديث والفقه عموما... إذ من النادر جد الوقوف على مباحث وافية وتشفي الغليل تهم أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية والجوانب التي يمكن أن تفيد فيها غير قراءة النص بشكل تقليدي واستنباط الأحكام الشرعية، كما أمه من القليل جدا العثور على تفاصيل ضافية في مبحث أصولية تهم اعطاء بعد إنساني وكوني للشريعة الإسلامية...

إن العالم المعاصر يعرف تحولات كبرى ويشهد تطورات متتالية، وليس هذا ما يميز هذا العالم، لكن ثمة معضلات ومشكلات كبرى يتعرض لها الإنسان في هذا الكون، هذه القضايا الحارقة التي لا تقبل الانتظار والتلكأ تهدد حياة الإنسان كل الإنسان وليس العالم الإنساني وحده، وإن لم يكن للمسلمين والعرب يد طولى في هذا الوضع المأساوي، وإن كان الغرب وحده هو المتهم الوحيد في هذه الوضعية الكارثية... ومع كل ذلك فالمسلمون والفكر الإسلامي مدعوان للمساهمة وبفعالية في إنقاذ هذا الكون.

والشريعة الإسلامية تملك من الوسائل والإمكانات ما يحقق للبشرية وللكون ما يصبو له.فلذلك وانطلاقا من مقاصد الشريعة الإسلامية يمكن الوصول إلى نتائج مرضية ومفيدة تسعد الناس وتخرجهم من الضنك والضيق الذي يعيشون فيه.

إن هذه القضايا الحارقة/ الموجعة/ المهلكة تهدد الوجود الإنساني في أساسه، وتهدده في عقله وتفكيره، كما تهدده في استمرار نسله واستمراره على هذه الحياة، وتهدده في ماله وممتلكاته، كما تهدده في دينه وعقيدته، ومن ثم فهي تهدد الضروريات التي جاءت الشريعة من أجل تحقيقها، وهنا الدور المهم المنوط بالشريعة وبأصحاب الفكر الإسلامي ورواد مقاصد الشريعة الإسلامية.

في تعريف المقاصد:

يكاد يجزم الباحثون على استحالة العثور على تعريف لمقاصد الشريعة الإسلامية في الفترات المتقدمة في تاريخ تأليف وتدوين هذا التخصص، بل كذلك فيما يخص الكتابة في أصول الفقه، باعتبار أن المقاصد مبحث من مباحث الأصول عند كثيرين، وإن كان هناك من لا يذهب نفس المذهب حين يرى أن المقاصد علم مستقل عن الأصول. ومهما يكن التصور المتبنى في هذا المضمار فإن الفترة الأولى، أو بالضبط المرحلة التي سبقت القرن الثامن الهجري- مرحلة رائد المقاصد ومنظرها الرئيس- قد شكلت المقاصد جزء من الأصول. وإن كان هذا الإشكال-إشكال استقلال المقاصد عن الأصول-سوف يظهر بشكل لافت بالخصوص في القرن الخامس عشر الميلادي مع الطاهر بن عاشور.

وعلى كل حال فإن مقاصد الشريعة الإسلامية بقيت دون حد ودون تعريف دقيق حتى كتب الأستاذ علال الفاسي رحمه الله كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها".

وقد ظل هذا العزوف وهذا الإعراض عن التعريف لغزا محيرا رغم محاولات متعددة من قبل عدد من الباحثين لتبريره وإعطاء تفسير له. فالمتابع المدقق يجد صعوبة بالغة في الاقتناع بما أوردوه من أدلة وتبريرات وتعليلات في هذا المجال. وإجمالا يمكن تلخيص أهم هذه التبريرات فيما يلي:

مقاصد الشريعة الإسلامية تخصص دقيق لا يقصده ويطلع عليه دراسة أو تأليفا إلا النخبة وأصحاب التخصص، ومن كان هذا حاله فهو في غنى عن الأبجديات الأولى للعلوم ومن ضمنها التعريفات.

إن مقاصد الشريعة الإسلامية لم تكن تشكل سوى مباحث صغيرة من أبواب أصول الفقه، ومن ثم لا يوجد داع لتخصيص حد وتعريف لها.

المصنفون والمؤلفون في مقاصد الشريعة الإسلامية كانوا يستعملون مصطلحات قريبة من معنى ومفهوم المقاصد من قبيل الحكمة والمصلحة

وأسرار الشريعة والعلة... فكأنهم بهذا الاستعمال لم يعودوا في أمس الحاجة إلى إعطاء حد أو تعريف لمقاصد الشريعة.

ومهما يكن فإن ما جاء به الأستاذ علال الفاسي يعتبر أقدم تعريف للمقاصد خصوصا إذا اخذ في الاعتبار أن ما ذكره ابن عاشور في ''مقاصد الشريعة الإسلامية'' تقسيما وليس تعريفا، فهو يرى أن المراد بمقاصد الشريعة...'' الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها''[(2)]. وعلى هذا التعريف مدار جل التعريفات التي أتى بها من جاء بعده.

المقدّمة الثانية: عالمية الشريعة الإسلامية:

بعث الله الرسل والأنبياء لهداية الناس وإرشادهم إلى سواء السبيل. وإذا كان الأنبياء في الأول يبعثون إلى رسلهم خاصة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: 4]، فإن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد خصه برسالة إلى الأمم والشعوب كافة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]. ورغم هذا البيان القرآني، فقد انشغل المسلمين في ميدان الدعوة الإسلامية وفي الفكر الإسلامي وفي الفقه الإسلامي كذلك في أوقات عديدة ومناسبات عدة منغلقين على ذاتهم وعلى أنفسهم غافلين عن هذا الأفق الرحب والواسع للشريعة الإسلامية.

وقد يكون منشأ هذا اللبس وهذه الغفلة من القراءة الخاطئة لقول الله عز وجل ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214].

فقد روى البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة قال: "قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أنزل الله وأنذر عشيرتك الاقربين فقال: «يا مَعْشَر قريش: اشْتَرُوا أنفُسَكم من الله، لا أُغْني عنكم من الله شيئاً، يا بَني عَبْدِ

(2) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة النجاح، ط4، 1991، ص7.

مَنافٍ لا أُغْني عنكم من الله شيئاً، يا عبّاسُ بنَ عبد المُطَّلِب لا أُغْني عنكَ من الله شيئاً، يا صفيةُ عَمَّةَ رسولِ الله لا أُغْني عنكِ من الله شيئاً، يا فاطمةُ بنتَ محمد سَلِيني ما شئتِ ما أُغْني عنكِ من الله شيئاً»" وفي بعض الألفاظ: "سَلُوني مِنْ مالي ما شئتم" وفي لفظ: "غير أنَّ لكم رَحِماً سأبُلُّها بِبلالها"[3] ومعنى قوله عشيرتَكَ الأقربِينرهطك الأدنَيْن[4].

من جانب آخر فإن الخطاب القرآني وإن كان يتوجه إلى فئة وحيز محدد، فقد صاحبه التوجه العام نحو الآخر والفضاء الأرحب لنشر الرسالة وتحقيق مقاصدها. فـ "كان هذا التخصيص مع الأمر العام بنذارة العالم"[5]. ويمكن تلمس هذا التوجه العام نحو الناس جميعا وعدم حصر الدعوة الإسلامية في دائرة المسلمين وحدهم، أو في المجال الضيق القريب من الفضاء الذي يتحرك فيه النبي صلى الله عليه وسلم، في كثير من الأدلة والحجج من بينها ما دار من حوار بين النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعلي رضي الله عنهما من جهة ووفد من شيبان بن ثعلبة في شأن التحاقهم وقبيلتهم بصفوف الإسلام والالتحاق بركب المسلمين... حيث خلص الحوار، بعد أن عرض النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام عليهم، إلى قول المثنى وهو من الوفد: "قد سمعت مقالتك يا أخا قريش، والجواب هو جواب هانئ بن قبيصة، في تركنا ديننا وأتباعنا دينك، لمجلس جلسته إلينا ليس له أول ولا آخر وإنا إنما نزلنا بين صريي اليمامة والسمامة. فقال رسول الله صلى الله عليه ما هذان الصريان؟ فقال: أنهار كسرى ومياه العرب، فأما ما كان من أنهار كسرى فذنب صاحبه غير مغفور وعذره غير مقبول، وأما ما كان من مياه

---

(3) البخاري: "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه"، كتاب الوصايا، باب: هل يدخل النساء والولد في الأقارب؛ ومسلم: "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم": كتاب: الإيمان، باب: في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾.

(4) ابن الجوزي: "زاد المسير في علم التفسير"، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002، 1038.

(5) ابن عطية: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، 4/ 245.

العرب، فذنب صاحبه مغفور وعذره مقبول... فإن أحببت أن نؤويك وننصرك مما يلي مياه العرب فعلنا.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسأتم في الرد إذ فصحتم في الصدق وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه من جميع جوانبه" ...[6].

إن هذا الرد الحاسم من النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم، لا يترك مجالا للشك في أن الرسالة الإسلامية لا يمكن تحديد جغرافيتها وتوسعها في نطاق محدود. بل آفاقها واسعة وفسيحة للغاية.

المقدمة الثالثة: المقاصد والتغيير:

لا يمكن حصر عدد المشتغلين بمقاصد الشريعة الإسلامية عبر التاريخ. خصوصا وأن منهم صنفان. صنف وظف المقاصد وسخرها في استخراج الحكام الشرعية وفي الترجيح فيما بينها وفي مجالات أخرى. وصنف آخر اشتغل على المقاصد من حيث التنظير والتأسيس.

يهمنا هنا بالدرجة الأولى الصنف الثاني، ذاك الذي كرس جهودا مهمة من حياته في خدمة مقاصد الشريعة الإسلامية من حيث التأصيل والتنظير لها ومن حيث البناء الفلسفي لهذا التخصص المهم. ورغم أن هؤلاء أيضاً عددهم غير محدود، لكن يمكن التركيز على أهمهم لاستخلاص النتائج التي تفيد.

يبدو أن المؤسسين لهذا العلم والمنظرين له يمكن تحديدهم في بعض الرموز الهامة. يتقدمهم إمام الحرمين الإمام الجويني،وكذلك الإمام الغزالي، ثم شيخ المقاصد الإمام الشاطبي رحمهم الله تعالى جميعا.

عند دراسة الفترات التي عاشها هؤلاء، يمكن الوقوف على ملاحظة رئيسة مشتركة بين هؤلاء الثلاث وقد تصدق هذه الملاحظة على أمثالهم في هذا المضمار.

---

(6) ابن سيد الناس: عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1982، 1/ 189-190.

إذا استثنيت فترة النبوة ومرحلة "دولة" النبي صلى الله عليه وسلم التي حازت على إجماع المسلمين بحكم مكانة النبي صلى الله عليه وسلم في قلوبهم، بالإضافة إلى السياسة الرشيدة والعادلة والحكيمة التي سارت عليها أحوال الأمة... فإن باقي فترات الخلافة الراشدة لم تسلم من خلافات شديدة تطورت إلى نزاعات وصراعات دموية راح ضحيتها العديد من الناس في مقدمتهم الخلفاء والأمراء. وإذا كان الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه قد مات موتا طبيعيا، فإن باقي الخلفاء قد تعرضوا للاغتيال من قبل أعدائهم، وبذلك فقد مات مغتالا كل من الخليفة عمر بن الخطاب وعثمان وعلي رضي الله عنهم. وقد استمر هذا المسلسل من الشد والجذب بين الخلفاء والأمراء من جهة وبين منافسيهم على الحكم أو معارضيهم من جهة اخرى. بل كان الصراع على الإمامة والخلافة أكبر صراع عرفته الأمة الإسلامية في التاريخ حتى زعم الإمام الشهرستاني[7] بأنه وما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية أو تحت راية ولافتة دينية مثل ما سل عليها حتى قال بأن ذلك الصراع والقتال كان في كل زمان ومكان.

لا ينبغي تصور حياة المسلمين من خلال هذه الملاحظة ان تاريخهم دموي وأنهم سفاكي دماء لا غير، ولم يكن لهم من شغل إلا التطاحن والتقاتل على مصالح ضيقة شخصية مرتبطة بالسياسة والهواء الخاصة. لكن في المقابل لذلك كان المجتمع الإسلامي نشطا ومتفاعلا مع محيطه واستطاع أن يعيش عصره متفوقا ومحققا ما طلب منه دينه وشريعته.

مع هذا الصراع الشديد الموجود في فترات كثيرة في عهد المسلمين، لم يتجه علماء الإسلام إلى الكتابة في الفكر السياسي بالدرجة الأولى. ولم يهتموا بالتحليل السياسي. إذ المنطق والعقل يفرض على النخبة وعلى المفكرين في مثل هذه الظروف الاهتمام بالجانب السياسي وبالتحليلات السياسية للبحث عن الحلول للأمة الإسلامية.

---

(7) محمد بن الكريم الشهرستاني: "الملل والنحل" مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت)، ط1، 1994، ص18.

إلا ان الذي حدث مع جل العلماء والذي كان يتصدرون ويتبوؤون المراكز العلمية المتقدمة هو غير ذلك تماما، حيث كان التوجه أصلا إلى مقاصد الشريعة الإسلامية والتأليف فيها أو في يمكن اعتباره قريبا منها. كما هو الحال مع الإمام الجويني في كتابه بالخصوص ''غياث الأمم في التياث الظلم''، وكذلك مع الإمام الغزالي في ''إحياء علوم الدين''،ومع شيخ المقاصد الشاطبي في ''الموافقات...''.

إن الإمام الشاطبي -مثلا-كتب موافقاته في آخر مراحل التواجد الإسلامي في الأندلس، وهي فترة الصراعات والاستقواء بالنصارى والأجانب... ومع ذلك استنجد بالمقاصد.

إن المقاصد الشرعية هي المائدة الأصيلة لاستحداث التغيير والاصلاح وإرجاع الأمة والمجتمع إلى سكة الصواب، وهذا بالفعل ما كان يريد الشاطبي وأسلافه تأكيده وإيصاله للناس حتى يستوعبوا هذه الحقيقة.ويتأكد ذلك خصوصا في الواقع المعاصر بفشل كل التجارب الاصلاحية المعتمدة أساسا على العمل السياسي، ذلك أن هذا العمل ما هو إلا انعكاس للفكر والثقافة والتربية التي يتبناها الانسان في نهاية المطاف. وما المقاصد في الحقيقة إلا ما يصطلح عليه في الوقت الراهن بالجانب الثقافي والتربوي الشامل.

المقدمة الرابعة: أهمية المقاصد:

الظاهر ان البحث في أهمية مقاصد الشريعة وفوائدها لم ينل حظه الوافر من العناية والاهتمام. فباستثناء بعد الاشارات العابرة عند بعض العلماء يعسر العثور على مباحث مستقلة في الموضوع.من ذلك ما أشار إليه محمد الطاهر ابن عاشور في ''مقاصد الشريعة الإسلامية'' حين أشار إلى ''احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة''[8]. غير أنه في الآونة ومع التوجه الذي تعرفه

---

(8) محمد الطاهر ابن عاشور: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، البصائر للإنتاج العلمي، ط1، 1998، ص119.

البحوث والدراسات في العلوم الشرعية، وبالخصوص في مقاصد الشريعة الإسلامية، بدأت تظهر بعض الإشارات المتعلقة بالموضوع.

إن العزوف عن الاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلامية وفوائدها في شتى المجالات أمر محير.وهو ما يشبه إلى حد بعيد الإعراض أو العزوف عن تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية عند المقاصديين وبالخصوص الأصوليين. حيث إن أهمية المقاصد ليس بالأمر المتجاوز الذي يمكن تناسيه او عدم الاهتمام به، إذ يبدو من أهم المباحث في هذا المضمار، كما يشكل لبنة أساسا في فلسفة علم المقاصد أو في ''إبستمولوجية'' علم المقاصد الشرعية. لذلك وبالخصوص في الوقت الراهن تزداد الحاجة إلى معرفة أهمية هذا الفن، وفي مجالات متنوعة غير مجال الأحكام الشرعية والفقه الإسلامي.

وكما سبق فإن أهمية المقاصد تبرز من خلال التأكيد على أرضية أخرى غير أرضية المقاصد مضيعة للوقت والجهد، وذلك للبوصلة والموجه نحو الهدف البين والغاية الواضحة الذي تحدده الرؤية المقاصدية بالنسبة للفاعل الاجتماعي والمصلح التربوي والقائد الميداني...

كما أن الجهود أيضاً ينبغي أن تنصب حول ما تتيحه مقاصد الشريعة الإسلامية من فضاءات رحبة للدعوة الإسلامية، حتى تخرج من التقوقع حول بعض المجالات التقليدية فتحصر ذاتها ورجالها وتقزم جهودها في جهة او في ركن ضيق، فتحرم نفسها، وتحرم الأمة من مجالات متعددة فتفيد وتستفيد.

إن الفترة الراهنة تبدو خصبة للدعوة الإسلامية، وبقدر ما يبدو الناس بعيدين عن التدين والهداية، فإنهم مع ذلك أقرب للاستجابة لهدي الإسلام إذا وفق الدعاة والمصلحون في اختيار الميادين والمجالات التي تجذب وتغري الشباب والناس عامة ذكورا وإناثا. وهنا لا ينبغي إغفال مجالات الأدب والقصة والمسرح والرياضة والترفيه الإيجابي والفكاهة الهادفة والعمل الجمعوي.

ومقاصد الشريعة الإسلامية إذ تفتح هذه الآفاق بالنسبة للمسلمين، فهي بالإضافة إلى ذلك تتيح للعلماء والدعاة والمتخصصين فضاء أرحب وأوسع،

إنه الفضاء العالمي والكوني. فالإسلام للناس كافة والهداية خطابه ينبغي أن يتوجه أساسا إلى غير المهتدين وهم طبعا غير المسلمين. حتى تتحقق فعلا أن الشريعة ...'' مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها''...[9] بالنسبة للناس كافة. وهذا هو المدخل الطبيعي لدراسة واقع الأمة والبشرية جمعاء. وذلك هو مدخل الموضوع الذي نحن بصدده.

المعضلة الأولى: حقوق الإنسان:

في عرضه لبعض المشكلات الكبرى العالمية المعاصرة، سماها صاحب ''الصراع على القمة'' بـ ''مشاكل موجعة''[10]. وهذا الاسم يعكس حقيقة ومستوى هذه المشاكل التي يعرفها العالم والإنسانية الجمعاء، وهي متداخلة ومتشابكة، ومن بينها مشكلة الإنسان وبالخصوص قضية ومعضلة حقوق الإنسان.ولذلك فمن النادر جدا، ولربما من المستحيل، أن يطلع الإنسان على جريدة أو دورية سياسية تتناول الأوضاع السياسية المحلية أو الإقليمية او العالمية، دون أن يكون موضوع حقوق الإنسان حاضرا فيها بقوة. بل إن موضوع حقوق الإنسان وأوضاعه تجاوز المجال السياسي والقانوني إلى الميدان الفكري والفلسفي.فقد أصبح هذا الموضوع في الآونة الخيرة موضة من موضات العصر، كما أصبح أيضاً سوطا من سياط العديد من المنظمات والمؤسسات والدول في وجه من يُتصور أو يُعتقد أنه لا يحترم حقوق الإنسان ولا يقدرها أو يكون طرفا في المس من كرامة الإنسان والاعتداء على الإنسان كإنسان.

إن العالم استيقظ في أواسط القرن الماضي على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث صدر هذا الإعلان في مواده الثلاثين سنة 1948م،

---

(9) ابن القيم: "اعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ت 3/ 3.

(10) لستر ثارو: "الصراع على القمة"، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع204، ص267.

ليؤسس لثقافة حقوقية تتعلق بالإنسان، خصوصا وان الإنسانية كانت خارجة لتوها من الحربين العالميتين وإعادة بناء العالم فكريا وسياسيا من أجل بناء ما كان يُظن أنه مجتمع الأمن والسلم وتكريس ثقافة حقوق الإنسان.

ولقد كان للرجل الغربي طبعا أرضية وفكرة مسبقة انطلق منها في هذا المجال، ذلك ان الإرث الثقافي لليونان وللرومان هو الذي يشكل الخزان الاستراتيجي للفكر والثقافة في الحضارة الغربية عموما، وفي ثقافة حقوق الإنسان خصوصا.

ولقد تطور هذا المفهوم وازدادت اهميته مع التطورات الكبرى التي شهدتها المجتمعات العالمية خصوصا مع المعامل والمصانع ومكننتها، وأرباب المصانع والمعامل، حيث ازداد الحديث والعناية بصحة العامل وسنه وتقاعده وضمانه وحقوقه وتأمينه... في مقابل ثقافة أصحاب المعامل الذين لا هم لهم سوى زيادة الإنتاج وتطويره وجودته ولو كان ذلك على حساب حقوق باقي المتدخلين في هذه الميادين...

ولقد سار في ركب هذا التحول أيضا،غير الأوروبيين والأمريكان، سكان ما يُصطلح عليه بالعالم المتخلف او العالم الثالث مكرهين، انسجاما مع القول بأن الضعيف مغلوب على امره لا يملك إلا ان يقلد ويسير في كنف المنتصر عليه. فوجدت نفسها هذه الحكومات والدول مجبرة على الاستجابة لهذه القيم والمطالب والحقوق من قبل المواطنين.

لقد عرفت حقوق الإنسان انتكاسات كبرى في التاريخ، وتلونت هذه الانتكاسات بألوان عدة، فمرة أخذت طابعا دينيا، حين أعطى رجال الدين لأنفسهم حق التسلط على الناس من خلال التحليل والتحريم، أو من خلال تنصيب أنفسهم ممثلين لله عز وجل في هذه الأرض فيهبون الغفران لمن أرادوا وينزعونه ممن أرادوا... فاستعبدوا الناس باسم الدين. كما اعتبر الحاكم في، احيان كثيرة، نفسه ظل الله في أرضه ومن ثم له حق التصرف في اموال الناس وأعراضهم وأنفسهم، وكل معارضة لهذه الفكرة كان تواجه بسلاح التكفير وإشهار سلاح المروق من الدين والاعتراض على اوامر الله.كما عانى

الإنسان في مرحلة من المراحل من جبروت وسلطة رب المعمل. فأذله وأهانه وداس كرامته دون مراعاة لإنسانيته ولحقوقه ولكونه مشاركا فعالا في تنمية ثروته المالية والاقتصادية. ومن أسوإ ألوان الإذلال والتسلط على الإنسان وقهره والحط من قيمته وكرامته، ما شهدته البشرية لفترات متعددة من الحروب وشرورها والصراعات وعذاباتها المنطلقة أساسا من النظرة المتعصبة لقومية دون اخرى وتفضيلها بل تقديسها ورفعها إلى مكانة أعلى. فتعذب العالم كثيرا بسبب نظرية ''الجنس الآري'' أو ''ألمانيا فوق الجميع'' وكذلك ''شعب الله المختار'' عند اليهود...

إن الوضع المأساوي الذي عرفته الإنسانية دفع العديد من الفلاسفة والمثقفين إلى البحث عن صيغة تجمع الناس في الغرب على مبادئ وثقافة ترفع الحيف والظلم عن الإنسان. فكان الإعلان عن ميثاق حقوق الإنسان وما تبعه من إعلانات ومواثيق تصب في نفس الاتجاه. فبقدر وعي الناس بإذلالهم وهضم حقوقهم بقدر ما انتفضوا وهبوا لكسر طوق هذه العبودية المشينة.

لكن الذي وقع في العالم هو ان هذه الثقافة الحقوقية عرفت انتكاسات عدة بسبب الخروق التي تعرض لها الأبرياء من الأفراد وفي كثير من الحيان حتى على مستوى الشعوب والدول... وحتى الولايات المتحدة الأمريكية التي تحاول أن تضفي على نفسها صبغة أخلاقية ومسحة إنسانية، عكس واقع نشأتها وظهورها، هي الآن من اكثر المتهمين بخرق هذه المبادئ التي يُزعم أنها كونية وتواضع عليها الكون كله. حتى ظهر تشاؤم كبير حيال حقوق الإنسان خصوصا في مرحلة الحرب الباردة السابقة بين القطبين وما بعدها... فازداد العداء لهذه القوة المريكية التي كانت تبشر بهذه الحقوق'' .إن الانتهاكات التي نتجت عن الحرب الباردة كانت هائلة في ذلك الوقت، وشكلت تقليدا يصعب مقاومته، وقد أسهم هذا التقليد في تاريخ الصراعات في استمرار العداء لأمريكا، وفي بطء العمل لبناء مؤسسات ديمقراطية متينة في عدد البلدان، كما ان الثورة في مجال حقوق الإنسان خلال العشرين سنة الأخيرة قد رسخت الوعي لدى الناس بفكرة أن هذه الحقوق «تعبير أخلاقي مهيمن» في عصرنا هذا، ومن شأنها أن ترتب تكاليف على الذين يتجاهلون

قوتها الفعلية،ثم إن ممارسة القوة في ظل غياب الشرعية هدر كبير للإمكانات والموارد، ولا امل في أن يؤدي إلى النتائج المطلوبة على المدى الطويل''[11]

ويزداد الأمر وضوحا حين يتعرض طرف معين لمحنة أو نكسة كبرى. في تلك الآونة تتعرض المبادئ والمنطلقات الفكرية والأخلاقية، التي تشكل حقوق الإنسان مكونا أساسا منها، لامتحان حقيقي يُظهر مدى تمسك هذا الطرف به أو التخلي عنه لأول طلقة. فـ''بعد سبتمبر 2001 فقدت أمريكا سلطتها الأخلاقية، وهذا ما يذكرنا بموقفها خلال أواخر الستينيات ومطلع السبعينات من القرن الماضي. في تلك الآونة، في ظروف الحرب الباردة، خسرت الولايات المتحدة مصداقيتها الأخلاقية نتيجة تراكم الشواهد التي تدين فظائع جنودها في حرب فيتنام، من دعمها الأنظمة القمعية في أمريكا الجنوبية والوسطى، واستمرارها في برامج التدريب التي شرعت استخدام «وسائل متطورة في التحقيق»(التعذيب) في بلدان النصف الجنوبي من الكرة الأرضية وفي جنوب فيتنام. وأخيرا، يتعرض الموقف الأخلاقي الأمريكي للانتقاد نتيجة تنصله من الالتزام باتفاقات جنيف، والانتهاك المؤكد لكرامة بعض السجناء بعد أحداث سبتمبر، ونتيجة لاختفاء عدد من المشتبه بأنهم من الإرهابيين إثر زجهم في السجون، وقسوة التعذيب للمعتقلين والمستجوبين، والربط بين أعمالهم الإرهابية والحكومات التي ينتمون لها''[12].

بالإضافة إلى ذلك تعرضت حقوق الإنسان إلى انتقائية كبيرة وممسوخة، فإذا أراد الغرب المتفوق إشهار جهة وإعلانها انبرى لذلك مهما كانت الظروف. وقد يشهد طرف مثيل لهذه الجهة لنفس ما تعرضت له أو اكثر لكن الغرب إذا لم تكن له مصلحة وفائدة مادية أو سياسية فيه تجاهله وتناساه كأنه لم يقع ''لنقارن على سبيل المثال تجاهل المجتمع الدولي مقتل ما بين 300-500 إنسان على يد الجنود المكسيكيين في مظاهرة طلابية حدثت في شهر

---

(11) روسيميري فوت: "حقوق الإنسان في خضم الصراع"، ترجمة شاهر عبيد، الثقافة العالمية، الكويت، ع150 سبتمبر/أكتوبر 2008، ص147.

(12) روسيمري فوت: "حقوق الإنسان في خضم الصراع"، (م، س)، ص135.

أكتوبر من 1968–قبيل دورة الألعاب الأولمبية في العاصمة مكسيكو– مع تركيز الانتباه على أحداث ساحة تيانانمن في الصين بعد ذلك بعشرين سنة''[13].

إن الغرب يدوس على كل المبادئ والقيم والشعارات التي ينادي بها إذا تعرضت مصالحه للمس. وقد يتواطأ مع أشد أعدائه من أجل ذلك. وهذا ما صنعته الولايات المتحدة الأمريكية مع عدوها الكبير المتمثل في الصين الشعبية، فـ ''في العام 2002 اتفقت واشنطن مع الحكومة الصينية على ان «الحركة الإسلامية في شرق تركستان» مرتبطة بالقاعدة ومن الضروري تصنيفها كحركة إرهابية. وكان هذا الاتفاق تأثير كبير في تشويه سمعة النزاع السلمي لمجتمع «الأويغور» بإقليم خسنجيانغ في نضاله من أجل الاستقلال الثقافي والحرية. وكانت إشارات بكين المباشرة إلى هذا النزاع من اجل ضمان وضع الحركة الإسلامية بشرق تركستان على قائمة الكلمات الرسمية في الأمم المتحدة، وذكرها في المقالات والتقارير الجديدة بهدف الإيحاء للرأي المحلي والعالمي أن سياستها تجاه شعب «الأويغور» تحظى بدعم عالمي وأمريكي''[14].

أي إنسان هذا وعن أي حقوق يتحدثون ويزعمون؟؟!!

إن التقارير التي يعتقد فيها أنها مستقلة في كثير من الحيان صادمة لما تتضمنه من حقائق مفجعة، تكشف الزيف وتفضح المستور''وقد ذكر تقرير لجنة تقصي الحقائق التابعة للأمم المتحدة في العام 1999 هناك أن نحو 200 الف إنسان تم قتلهم على يد السلطات الغواتيمالية. وأشار التقرير إلى أن المساعدات الأمريكية العسكرية كانت «تستخدم لدعم أجهزة الأمن المحلية، وتدريب قياديي القوات المسلحة على الأجهزة الحديثة المستخدمة في مواجهة العصيان، وهما عاملان حاسمان يتصلان بانتهاكات حقوق الإنسان خلال المواجهات المسلحة»''...[15].

---

(13) روسيميري فوت: "حقوق الإنسان في خضم الصراع"، (م، س)، ص142.

(14) روسيميري فوت: "حقوق الإنسان في خضم الصراع"، (م، س)، ص140.

(15) روسيميري فوت: "حقوق الإنسان في خضم الصراع"، (م، س)، ص139.

إن الحديث عن حقوق الإنسان في الغرب والانتهاكات التي يعرفها كثر وازداد في الآونة الأخيرة، حتى أن رائحته النتنة قد فاحت من التقارير التي تعدها المنظمات والمؤسسات التي تهتم بهذا المجال. مما يثبت ويؤكد هشاشة المنظومة الفكرية التي تتأسس عليها هذه الحقوق والمبادئ المتعلقة بالإنسان. فرغم زعمهم انها كونية وان الناس تعارفوا عليها والأديان تثبتها والشرائع تزكيها، غلا ان الواقع أكد أنها ابعد ما تكون كونية أو عالمية. ناهيك عن بعض الجوانب الخطيرة والغير الأخلاقية التي تتضمنها من قبيل الإجهاض وحق الشذوذ والمثلية...

وبذلك فالشريعة الإسلامية المنزلة من الله رب العالمين، فاطر السماوات والأرض، العليم الخبير، وانطلاقا من مقاصد الشريعة الإسلامية، بإمكانها إعطاء نفس آخر لهذه الحقوق.إذ التشريع الإسلامي حصن الحقوق الفردية والجماعية للإنسان في المجتمع بوسطية ودون إفراط أو تفريط. وليس غريبا أن تكون لب المقاصد الشرعية، وجوهرها المتمثلة في الضروريات والتي يعبر عنها أيضاً بالكليات الخمس، دائرة حول الإنسان، ذلك ان الإسلام يعتبر الإنسان هو أغلى واكبر ثروة على وجه الأرض، إلى الدرجة التي جعله الله عز وجل خليفة له في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

ولم تكتف الشريعة بذلك بل وضعت عقوبات، لا تحتمل التأويل والاجتهاد، ولا يحتاج القاضي أو الحاكم فيها للتقدير والبحث عن الحكم المناسب، لكل من تجرأ على الاعتداء على هذه الحقوق او انتهاكها. والحدود والعقوبات في الشريعة الإسلامية لها مكانة خاصة في نفوس وقلوب المسلمين، ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: 229] إذ تنفيذ الحدود في الإسلام عبادة بدون شك.

''فحد القصاص شرع لحماية حق الحياة.

وحد الحرابة لحماية الأمن الاجتماعي.

وحد السرقة لحماية حق التملك.

وحد الزنا لحماية حق النسل، وبناء الحياة الاجتماعية.

وحد القذف لحماية حق الإنسان بسلامة السمعة والعرض.

وحد الشرب لحماية حق الفكر والإرادة، وحماية العقل مما يغتاله من الخمر والمخدرات.

فالحقوق دين، والاعتداء عليها جريمة، وعقوبة المعتدي حدية لا مجال فيها للاجتهاد''[16]

إن تكريم الإنسان في الإسلام يعتمد ركيزة أساس،هي الركيزة العقيدية المنطلقة أصلا من أن منزلة التكريم تتحدد طبقا لدرجة تقوى هذا الإنسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين: 4-6]. وهذه الركيزة هي من اختيار هذا الإنسان بإرادته ورغبته: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: 123-124]. ''من هذا الاعتقاد تنطلق حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، والتي يبرز الفرق واضحا بينها وبين الفكر الغربي المنظر لحقوق الإنسان. فالإسلام يرى ان الإنسان مكرم لتكريم الله تعالى له، ومنحه إياه ذلك، ويرتبط التكريم بعبودية الإنسان لربه، بينما يرى الفكر الغربي ذلك حقا طبيعيا، ينبع من السيادة المطلقة للإنسان، التي لا تعلوها سيادة''.[17]

وفي كل الأحوال فإن ''تعداد حقوق الإنسان وتسطيرها وتنظيرها، على نحو ما فعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الإنسان، هو جري وراء السراب بدليل الواقع المعاش في العالم، وأن منهجية تفعيل حقوق الإنسان الفريدة التي يمتلكها الإسلام هي وحدها الكفيلة

---

(16) عمر عبيد حسنة من تقديمه لـ"النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، دراسة مقارنة": محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، كتاب الأمة، قطر، ع25، شوال 1410، ص15.

(17) محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل: "النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، دراسة مقارنة"، كتاب الأمة، قطر، ع25، شوال 1410، ص35.

بحماية حقوق الإنسان على الوجه الأمثل"...[18].

إن مدار الأحكام الشرعية في الإسلام هو الإنسان، ومن ثم فـ"إن حماية إنسانية الإنسان، هو مقصد الشريعة وغايتها، ذلك أن الشريعة، إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، في معاشهم ومعادهم، وأن مصالحهم لا تتحقق إلا بحماية الكليات الخمس(الضروريات الخمس)، وهذه الضروريات هي: (العقل، والدين، والنفس، والعرض، والمال). وهي في الحقيقة، حقوق الإنسان الأساسية التي لا تتحقق إنسانيته، وتحفظ كرامته، إلا بتوفيرها، وحمايتها، كحق الحياة، وحق حرية التدين والاختيار، وحق التملك والتصرف، وحق بناء الحياة الاجتماعية والنسل، وحق التفكير والتعبير"[19].

المعضلة الثانية: قضية البيئة:

لقد أصبحت قضية البيئة قضية مقلقة، وتجاوزت كل الحدود الكارثية المتوقع حصولها. وأصبحت بالفعل مشكلة إنسانية تهدد البشرية جمعاء بغض النظر عن مسببها.وإذا كان للغرب اليد الطولى في إحداث هذه الكارثة الكونية، فإن باقي مكونات العالم تساهم في تأدية الكلفة الباهظة من حيث التهديد الحقيقي لوجودها. وليس المكونات البشرية وحدها هي المهددة بالزوال، بل كل الحياة وكل كائن حي قدر له العيش والحياة في هذا الواقع المهَدد.

إن الأرض والكون الذي خلقه الله عز وجل مسخرا للإنسان وفي خدمته، أصبح الآن يقض مضجعه، ويهدده في وجوده. فكأن الإنسان أصر على تحويل النعم التي انعم الله عز وجل بها عليه إلى نقم، والعيش الآمن المطمئن إلى العيش الضنك...

وهكذا فبعد الحرب العالمية الثانية، انتبهت الحركة الثقافية الفلسفية في

(18) منير حميد البياتي: "حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون"، كتاب الأمة، قطر، ربيع الأول 1423، ع88، س: 22، ص135.

(19) عمر عبيد حسنة، (م، س)، ص15.

الغرب وبالخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي إطار الجهود المعارضة للحرب، إلى عدة قضايا تتعلق بمستقبل الإنسان محاولة البحث عن سبل أفضل وأمثل من اجل العيش بسلام وأمان فوق هذا الكون. وكان من القضايا التي أثارتها هذه الجهود: الحقوق المدنية، الحركة النسوية، حركة حقوق الإنسان، حركة حقوق الحيوان، وطبعا الحركة البيئية.[20] وإذا كان لابد من التعليق على هذا فإن أقل ما يمكن ان يقال هو أن الإنسان، كل الإنسان أصبح يعيش في قلق. وقد تعددت همومه وانشغالاته المؤرقة. مما أدخله دوامة خطيرة حتى أصبح قضية وجوده وزواله، قضية جوهرية. وقد ظهر في الآونة الأخيرة وشاع مصطلح الخضرة بشكل كبير ولافت للانتباه، حيث ظهرت "العلوم الخضراء" و"الشركات الخضراء" و"الأبنية الخضراء" و"المنازل الخضراء..." وقريب منها مصطلحات من مثل "الكيمياء البيئية" و"الكيمياء الحيوية البيئية" و"الزراعة الحيوية" و"الهندسة البيئية...".

وفي ملف مفزع يلخص احد المتخصصين هول الكارثة التي تنتظر الإنسانية والكون كله حين يقول: "معدلات ثاني أكسيد الكربون ترتفع، الزئبق يصعد في الترمومتر، المحيطات تسخن، الأنهار الجليدية تذوب، مستوى سطح البحر يرتفع، جليد البحار يترقق، الجمد السرمدي يذوب، حرائق الغابات تتزايد، مساحات البحيرات تتقلص، توقيت تجمد البحيرات يتأخر، جبال الجليد تنهار، فترات الجفاف تطول، كثافة البخار تزداد، جداول المياه على الجبال تجف، الشتاء يفقد لسعته الباردة، الربيع يحل قبل موعده، الخريف يتأخر، النباتات تزهر قبل اوانها، أوقات هجرة الطيور تتغير، مواطن النباتات والحيوان تختلف، الطيور تبني أعشاشها مبكرا، الأمراض تتفشى، الشعاب المرجانية تبيض، المساحات المكسوة بالجليد تتناقص، الأجناس الحية الغريبة تغزو، البرمائيات تبيض، الشواطئ تتآكل،

(20) مايكل زيمرمان: "الفلسفة البيئية" ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة، ع332، أكتوبر 2006، 1/ 15.

الغابات المطيرة تجف، درجات الحرارة ترتفع عند خطوط العرض البعيدة عن خط الاستواء"[21].

أين المفر؟! إنها الكارثة!!

"إن العالم تزداد حرارته حاليا، وبسرعة... وقد ارتفعت درجة الحرارة عالميا بمقدار فهرنهايت واحدة عما انت عليه قبل قرن مضى، لكن بعضا من اكثر البقاع بعدا وأكثرها برودة قد ازدادت حرارتها بشكل ملموس وهذه نتيجة مؤسفة، فالجليد يذوب والأنهار تجف، السواحل تتآكل مما يشكل تهديدا على المجتمعات البشرية.

الحياة النباتية والحيوانية تتأثر بالسخونة أيضا... ليست هذه تصورات، وإنما حقائق على أرض الواقع. إن التغيرات تحدث على نحو واسع النطاق بعيدا عن الأبصار، لكنها لا ينبغي أن تغيب عن العقول، لأنها نذير بما يخبئه القدر لبقية الكوكب".[22]

من جانب آخر، وفي موضوع ذي صلة بالبيئة واختلالاتها فإن الدراسات تؤكد:

"- تدهور 21 مليونا من الهكتارات من الراضي الزراعية، بحيث أصبحت زراعتها غير مجدية اقتصاديا.

- يسبب التصحر خسائر اقتصادية تقدر بنحو 26 ألف مليون دولار سنويا.

- يقدر معدل زحف الصحراء في السودان بنحو 10 كيلو مترات سنويا، كما يقدر معدل انخفاض الغابات في المغرب بنحو 30 ألف هكتار في الفترة من 1940 إلى 1981، أما في تونس فقد بلغ معدل انخفاض غابات الصنوبر نحو 1800 هكتار سنويا.

---

(21) عدنان جرجس: 'الأرض تدق أجراس الخطر'، ترجمة: عبد المنعم السلمون، الثقافة العالمية، الكويت، ع132، سبتمبر 2005، ص56.

(22) عدنان جرجس: (م، س). ص58.

وقد بلغ معدل تدمير الغابات في العالم فدانا واحدا في كل ثانية، كما بلغ عدد السكان المتضررين من التصحر 57 مليون شخص طبقا لإحصاءات 1977م، في حين ارتفع هذا المعدل إلى 135 مليون نسمة طبقا لإحصاءات عام 1984م" ...[23] ترى كيف يكون الحال في الأعوام والسنين القادمة إذا قدر الله البقاء لهذا الإنسان على هذه الأرض الجريحة؟؟؟

وبسرعة كبيرة، وبدون تردد يعلن جرجس: "والمؤكد غالبا ان النشاط البشري هو السبب وراء معظم ما أصاب كوكبنا من احترار خلال القرن الماضي.

وهذا ما أعلنه تقرير أصدرته لجنة استشارية تمثل حكومات الدول الأعضاء في الأمم المتحدة لدراسة تغير المناخ" ...[24].

لقد أصبح الوضع مقلقا ولا يطاق في مجال البيئة، حيث اصبح الإنسان مهددا في كل لحظة وفي كل حين. والتهديد حقيقي وليس مجازيا فمن ذلك مثلا :

"- تسرب الغاز من مصنع المبيدات الزراعية في بوبال في الهند، مما تسبب في مقتل أكثر من ألفي شخص وفي إصابة أكثر من مائتي ألف شخص بجروح أو بالعمى.

- انفجار براميل الغاز السائل في مدينة مكسيكو، مما أدى إلى مقتل ألف شخص، وحرمان الألوف من مساكنهم.

- انفجار المفاعل النووي في تشرنوبيل مسببا تساقط غبار عبر أوروبا، مما أدى إلى زيادة في مخاطر إصابة الناس في المستقبل.

- تدفق مواد كيماوية زراعية، ومذيبات، وزئبق في نهر الراين، خلال نشوب حريق في مستودع في سويسرا، مسببة هلاك ملايين الأسماك، ومهددا

---

(23) يوسف القرضاوي: رعاية البيئة في شريعة الإسلام، دار الشروق القاهرة ط2، 2006، ص216-217.

(24) عدنان جرجس: (م، س). ص59.

بالخطر مياه الشرب في جمهورية ألمانيا الاتحادية، وهولندا.

- وفاة نحو ستين مليون إنسان بسبب أمراض الإسهال الناشئة عن مياه الشرب غير الصالحة وسوء التغذية، وكان معظم الضحايا من الأطفال''[25].

إن المعطيات العلمية والميدانية، وكذا الإحصائيات المتعلقة بواقع البيئة العالمية، أقل ما يقال عنها أنها لا تبشر بالخير. هذا الاستنتاج لا يعني التشاؤم والإذعان للواقع المرير، فذلك كله لا علاقة له بطبيعة العقلية والنفسية التي يتمتع بها المسلم خاصة والفكر الإسلامي عموما.إذ نفسية مفعمة بالتفاؤل والتطلع إلى الأفضل لتجاوز كل الظروف الصعبة التي يعيشها.حيث النصوص في ذلك كثيرة جدا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: 87]، وقد جاء في تفسير الآية: ''لا تقنطوا من فرجه وتنفيسه''[26]. ثم ما جاء في توجيهاته صلى الله عليه وسلم: ''عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته سراء شكر، فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له''[27].

من جهة ثانية وجهت الشريعة الإسلامية الإنسان إلى ''الإحسان'' حين قال صلى الله عليه وسلم: ''عن الله كتب الإحسان على كل شيء''، والإحسان مصطلح قرآني يتضمن معنيين: الإحكام والإتقان، وكذلك الإشفاق والحنان والإكرام[28].

وقد ربط القرآن الكريم بين توظيف النعم والآيات وتسخيرها لصالح البشرية، وبين الشكر له والاعتراف بفضله ومنته سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ﴾ [غافر: 79- 81]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم﴾ [يس: 71- 73].

---

(25) اللجنة العالمية للبيئة والتنمية: "مستقبلنا المشترك"، ترجمة: محمد كامل عارف، عالم المعرفة، الكويت، ع142، أكتوبر 1989، ص28.

(26) بد الله بن عمر البيضاوي (685 هـ): "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" ومعه حاشية شيخ زاده، المطبعة العثمانية، 1415، ص97.

(27) مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير.

(28) يوسف القرضاوي: (م، س)، ص120.

وقد جاء في السنة النبوية عدد هائل من النصوص التي توجه الإنسان إلى الاستفادة من النعم والخيرات دون الإفساد والتخريب، لما يعود على الطبيعة والبيئة بالضرر وعلى الإنسان من الخراب والدمار:

عن ابن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما من إنسان يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها إلا يسأله الله عنها يوم القيامة"، قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: "حقها أن تذبحها فتأكلها ولا تقطع رأسها فترمي به"[29].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه مر بفتيان من قريش قد نصبوا طيرا-أو دجاجة-يترامونها، وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا، لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن من اتخذ شيئا فيه الروح غرضا[30].

و في حديث آخر رواه أبو هريرة جاء فيه بينما كلب يطيف بركية كاد يقتله العطش، إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل، فنزعت موقها-خفها- فسقته، فغفر لهل به[31].

وفي التراتيب الإدارية ان عمر بن الخطاب قال: "لو مات جمل بشاطئ الفرات ضياعا لخشيت أن يسألني الله عنه"[32]، وأن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أهل ولاة مصر: "بلغني ان بمصر إبلا نقالات يحمل على البعير منها ألف رطل، فإذا وصلك كتابي هذا فلا أعرفن أنه يحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل"[33].

---

(29) المنذري (656هـ) الترغيب والترهيب 'تحقيق: محمد السيد، دار الفجر للتراث- القاهرة، ط1، 1421، 3/ 213.

(30) البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب ما يكره من المثلة والمصبورة؛ ومسلم في كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النهي عن صبر البهائم.

(31) مسلم في كتاب السلام، باب سقي البهائم المحترمة وإطعامها.

(32) محمد بن عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد الكتاني (1382هـ): 'نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية'، تحقيق علي محمد دندل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص300.

(33) الكتاني "التراتيب الادارية" (م. س): ص634

كما روى البخاري في صحيحه عن ابي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ''قرصت نملة نبيا من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه: أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح؟''[34]، وروى النسائي عن الشريد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ''من قتل عصفورا عبثا عج إلى الله يوم القيامة يقول: يارب، إن فلانا قتلني عبثا. ولم يقتلني منفعة''[35]. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا: ''من قطع سدرة صوب الله رأسه في النار''[36] وقد علق على الحديث أبو داود قائلا: ''من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم-عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها- صوب الله رأسه في النار''. وفي الحديث أيضا: ''إذا قامت الساعة وفي يد احدكم فسيلة فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر''.

ومن الوصايا المتميزة في تراث البشرية ما رواه يحيى بن سعيد: حدثت أن أبا بكر بعث جيوشا إلى الشام، فخرج يشيع يزيد بن أبي سفيان، فقال: ''إني أوصيك بعشر: لا تقتل صبيا، ولا امرأة، ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكلة، ولا تغرقن نخلا، ولا تحرقنه، ولا تغلل، ولا تجبن''[37].

وفي التوجيه القرآني إلى التوحيد الذي ينشده الإسلام، يجيب موسى عليه السلام وقد سأله فرعون وهو مع أخيه هارون عن ربهما: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۞ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ﴾ [طه: 50- 51].

أما عن البحر والاستفادة منه فيقول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ

---

(34) مسلم في كتاب السلام، باب النهي عن قتل النمل.

(35) النسائي في كتاب الضحايا، باب مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا بِغَيْرِ حَقِّهَا.

(36) جلال الدين، السيوطي (911هـ): "الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير" دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ت، 2668.

(37) الإمام مالك: "الموطأ"، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو.

﴿ٱلۡبَحۡرَ﴾ [النحل: 14]، وكذلك قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ﴾ [المائدة: 96].

هذا الغيض من الفيض الهائل من النصوص والتوجيهات السماوية الذي جاءت به الرسالة الإسلامية، بإمكانه ان يؤسس لنظرية متوازنة تساهم بشكل فعال في الحفاظ على البيئة ورعايتها من كل ما لحقها من هذا الإنسان الضال. فقد شرع الإسلام أحكام متعددة تساهم في تحقيق الحفاظ على البيئة من "... أن تعمل فيها يد الإنسان بتصرفات تخل بنظامها، أو تعطل مقدراتها على أن تكون صالحة للحياة منمية لها، أو تربك توازنها الذي تقوم عليه عناصرها المختلفة، وقد جاءت تلك الأحكام متضافرة كلها على منع الإنسان من ذلك، وأمره بأن يبقي على الطبيعة صالحة كما خلقها الله، وأن يمارس عليها مهمة الخلافة على ذلك الوجه من الصلاح"[38]. ولأهمية ما ورد من تشريعات في هذا المجال، وكذلك مراعاة للأوضاع البيئية العالمية، فإن بعض المفكرين جعلوا من حفظ البيئة مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية وكلية من كلياتها[39].

المعضلة الثالثة: قضية الاستهلاك

في فطرة الإنسان سلوك نزاع إلى الاستهلاك والترف والتبذير. فإذا حضر الوازع والموجه والمؤطر إلى الخير والصلاح للفرد والمجتمع والأمة والبشرية جمعاء، انخفض مؤشر هذه السلوك الخطير والمقلق. أما إذا انفلت هذا الإنسان من عقال وقيود التوجيهات السوية والحكيمة، ضاع كل شيء ودقت طبول ونذر الدمار والخراب في كل مكان.

إن الإنسان المعاصر بالخصوص، يصر على الانعتاق من كل ما يتصوره قيودا تكبح حركته وتلجمها حتى لا يقع في المحذور، فصنع لنفسه كوكبا كله قلق وكله توجه نحو المجهول!!! فقتامة صورة الوضع ومستقبله، إذا ما سارت

---

(38) عبد المجيد النجار: "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008، ص209.

(39) انظر: عبد المجيد النجار: (م، س)، ص207.

الأمور على ما هي عليه، يمكن تصورها إذا علمنا طبقا للإحصائيات والدراسات أن ..." في القرن القادم سيكون فقط 20% من السكان، الذين يمكنهم العمل والحصول على الدخل والعيش في رغد وسلام. أما النسبة الباقية -80%- فتمثل السكان الفائضين عن الحاجة، الذين لن يمكنهم العيش إلا من خلال الإحسان والتبرعات وأعمال الخير"[40]، أكثر من ذلك ف "إن 358 مليارديرا في العالم يمتلكون ثروة تضاهي ما يملكه 2,5 مليار من سكان المعمورة، أي ما يزيد قليلا عن نصف سكان العالم. وأن هناك 20% من دول العالم تستحوذ على 85% من الناتج العالمي الإجمالي، وعلى 84% من التجارة العالمية، ويمتلك سكانها 85% من المدخرات العالمية"، وليت الأمر يقتصر على ذلك، إذ يزداد الوضع قتامة إذا علم أن "هذا التفاوت القائم بين الدول يوازيه تفاوت آخر داخل كل دولة، حيث تستأثر قلة من السكان بالشطر الأعظم من الدخل الوطني والثروة القومية، في حين تعيش أغلبية من السكان على الهامش. وهذا التفاوت الشاسع في توزيع الدخل والثروة سواء على الصعيد العالمي او على الصعيد المحلي لم يعد بالأمر المزعج، بل بات في رأي منظري العولمة مطلوبا في حلبة التنافس العالمي الضاري"[41].

إن السياسات الاقتصادية العالمية لم تفلح في إزاحة الأزمة المعاصرة العالمية، وإخراج العالم إلى بر الأمان، مما دفع الوضع إلى الحالة الكارثية. ومما زاد الطين بلة تشابك الخيوط المؤدية إلى هذا النفق المظلم، حيث "إن الفقر يسمم حياة ما يقرب من نصف سكان المعمورة. من ناحية أخرى، أخذ الدمار اللاحق بالبيئة يحطم قدرة الكوكب الأرضي على تقديم المتطلبات الضرورية لحضارة انسانية. فالأوبئة الجديدة والأوبئة القديمة ما عاد في الامكان مكافحتها وذلك لأن مناعة الجراثيم حيال المضادات الحيوية تزداد انتشارا من يوم لآخر. أضف إلى هذا، ان ملايين من بني البشر قد صاروا

---

(40) هانس بيترمارتين وهارالد شومان: "فخ العولمة" ترجمة وتقديم عدنا عباس علي، ومراجعة وتقديم رمزي زكي، عالم المعرفة، الكويت، ع295، ط2، أغسطس 2003، ص9.

(41) (م. س)، ص11.

يئنون تحت وطأة تفاقم اللامساواة والاضطراب الاقتصادي وشيوع الصراعات الدموية"[42].

ارتبط نمط العيش في الوقت المعاصر على الصعيد العالمي، بالاستهلاك. فالهم الاول للإنسان في العالم هو الاستهلاك، وإمتاع نفسه بغض النظر عن كل المعطيات المادية التي في ملكيته، وكل الوسائل التي يمكن ان توصله إلى غرضه وهدفه، ضاربا كل الاعراف والقيم عرض الحائط... إن الإنسان المعاصر يريد المتعة والرفاه وهو يدوس على القيم ولا ينضبط بأي ضابط... "فنحن نجلس إلى مائدة الغذاء، ويلتقط كل منا شوكة، ويرتشف رشفة من العصير، غير مدركين آثار التداخل الكوني على اطباق غذائنا، فاللحم يأتينا من أيوا، من أبقار تتغذى على الذرة من نبراسكا، والأعناب تأتينا من تشيلي، والموز من هندوراس، وزيت الزيتون من صقلية، أما عصير التفاح فهو لا يأتي من ولاية واشنطن، لكن عبر طريق طويل من الصين. لقد خفف علينا المجتمع الحديث من اعباء الزراعة والحصاد، وحتى من عبء إعداد خبزنا اليومي، في مقابل تحمل عبء دفع ثمن كل هذا ببساطة، ولا ننتبه إلا عندما ترتفع الأسعار، وتكون عواقب عدم انتباهنا شديدة التأثير"[43]، وهذه مظاهر أخرى من مظاهر الأزمة...

إن هذا النمط من العيش المرتبط أساسا بالاستهلاك ضاعف متطلبات الحياة، فالحياة التي كان يمكن للإنسان أن يحرص فيها على الضروريات فقط، ونادرا ما كان يتجاوزها إلى بعض الكماليات، أصبحت أكثر تعقيدا، بحيث حتى مفهوم الضروري والكمالي تغير جوهريا وفق الزمان والمكان. كما زاد هذا في عمق الأزمة وتجذرها، بحيث ازداد على كاهل الدولة الكثير من الأثقال والأعباء التي هي أصلا ملزمة بتحقيقها للعموم. وهكذا فمثلا بألمانيا "في عام 1970 كان عدد من هم في حاجة إلى المعونات الاجتماعية أقل من

---

(42) هورست أفهيلد: "اقتصاد يغدق فقرا"، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، ع335، يناير2007، ص206.

(43) جويل ك. بورن.ج.ر.: "نهاية الوفرة"، ترجمة: حمدي أبو كيلة، الثقافة العالمية، الكويت، ع162، سبتمبر/أكتوبر 2011، ص68.

1,5 مليون مواطن؛ وفي عام 2002 ارتفع هذا العدد إلى ما يزيد على 4,5 مليون مواطن. لماذا يزداد الأهالي فقرا على الرغم من ارتفاع الناتج القومي إلى الضعف؟ من أي طينة هو هذا الاقتصاد الذي يتزامن فيه تضاعف الناتج القومي مع انتشار الفقر في المجتمع؟ وإذا كان العجز المالي قد صار يخيم على كل المناحي، فإلى أين تسرب إذن الفائض الذي حققه الاقتصاد الوطني في سياق عملية الانتاج؟"[44]. وهذه أيضاً أسئلة مشروعة في هذا الوضع الذي صارت الأزمة فيه متشابكة ومتداخلة الخيوط والخطوط، محليا وقطريا وعالميا...

إذا كان هذا هو الحال في ألمانيا المعدودة ضمن الدول القوية القادرة على توفير حاجيات مواطنيها، فكيف سيكون الوضع في دول أخرى تعتبر فقيرة، او في أخرى أكثر ما يتمنى مواطنوها هو سد رمق العيش والحصول على أقل ما يمكنه التوصل إليه لمحاربة الجوع والموت؟؟...

لقد عمق فكر العولمة والكونية الأزمة، فالإعلام والصورة والسينما والصحافة نمطت العالم ووضعت تفكيره وذوقه وأحاسيسه في قالب واحد يصنع في الغرب، في مدارس هوليود أو باريس او لندن...

وحتى حاجيات هذا الإنسان الاستهلاكية لم يعد حرا في اختيارها، فهي كذلك تكون تحت رحمة الصناعة الاستهلاكية في الغرب، " ...وقبل أن يصل بنطلون الجينز إلى المحل التجاري الألماني، غالبا ما يكون هذا البنطلون قد جاب انحاء العالم: فهو ينتج في الصين من نسيج جرى تصنيعه في كوريا الجنوبية؛ وأزرار من إنتاج بريطانيا، اما قطعة القماش المكتوب عليها اسم الشركة المنتجة فإن إنتاجها وخياطتها أمران تتكفل بهما الصناعة المنزلية في الولايات المتحدة الأمريكية" ...[45].

هذه الطريقة في الاستهلاك، وبالتزامن مع مشكلات أخرى متداخلة معها زادت في هموم الإنسان المعاصر وأرقته. فالطريقة التي يدار بها الاقتصاد

---

(44) هورست أفهيلد: "اقتصاد يغدق فقرا"، ص17.

(45) هورست أفهيلد: "اقتصاد يغدق فقرا"، ص243.

العالمي، والمؤثرون فيه والفاعلون الأساسيون، زاد من حدة الضغط الكبير على المواطن العادي فدفعته إلى التشاؤم من الحياة والاندفاع بشكل مريب إلى الانتحار والموت، وهكذا فقد ارتفع عدد الفلاحين في الهند المقبلين على الانتحار : ''ففي ولاية أندرا براديش، ارتفعت حالات انتحار المزارعين من 233 حالة في العام 1998 إلى 2600 حالة في العالم 2002، وفي ماهاراشترا، تضاعفت حالات الانتحار بأكثر من ثلاثة أمثال، من 1083 حالة في العام 1995، إلى 3926 حالة في العام 2005. وتشير إحدى التقديرات إلى أن هناك حوالي 150 ألف مزارع هندي كانوا قد أخذوا حياتهم بأيديهم خلال السنوات القليلة الأخيرة''[46]. ومن أهم الدوافع والأسباب الموصلة إلى هذه الوضعية الكارثية، هذا الخط الفكري للاقتصاد العالمي الذي يشكل البنك الدولي أحد اهم اللاعبين والفاعلين فيه. فبدلا من السماح للسكان من ابتكار وإبداع حلول ذات طابع محلي أصيل يمكن من تجاوز الأزمة الزراعية ''يقوم البنك الدولي حاليا بتشجيع استراتيجية تنمية جديدة تعتمد على زراعة الشركات الضخمة في الوقت نفسه الذي يخلق فيه احتياطات «محمية» في الأماكن التي يحاول فيها السكان المهمشون كسب ما يقيم أودهم بصعوبة بالغة اعتمادا على زراعة الملكيات المشاعية المشتركة، التي لا يرى لها البنك الدولي أي مستقبل''[47].

هذه صورة مصغرة عن الوضع الذي يعيشه الإنسان في العالم، وفي مختلف البلدان. يتساوى فيه الإنسان في البلدان التي تصنف على أنها متقدمة أو ذاك المحسوب على البلدان المعدودة متخلفة، يتساوى فيه أيضاً الإنسان من مختلف الأعراق والأجناس، كما يتساوى فيه الإنسان من مختلف الأديان كذلك... إنها الكارثة التي حلت بالإنسان والكون عامة، بما فيه من جماد ونبات وحيوان... حتى البريء من هذه المخلوقات مهدد هو أيضا... فإذا كان الرجل الأبيض أو الغربي هو المسؤول الأول عن هذه الوضعية العالمية، بفعل

---

(46) والدن بيلو ومارا بافيرا : "حروب الغذاء"، ترجمة: إنصاف الباير، الثقافة العالمية، الكويت، ع162 سبتمبر/أكتوبر 2011. ص48.

(47) حروب الغذاء، ص45

ما اقترفت يداه من جرائم تخص البيئة والمال والحياة عامة، لفرط اقباله على الاستهلاك وبشكل جنوني فاق كل التقديرات والتوقعات، فإن الذي يدفع الثمن الآن هو باقي سكان الأرض جراء ما لحق أرضه من تدمير وما لحق زراعته من كساد واقتصاده من كساد وبوار...

إن النجاح والتفوق الإقتصادي الذي يعرفه الغرب في هذه المرحلة، نسف كل القيم والأخلاق وقوضها من الأساس، فقضى على قواعد السلوك والمعاملات التي تدعو إليها الفلسفة الغربية والاقتصاد الرأسمالي. فاندثرت العديد من القيم والأخلاق والخصال الحميدة من مثل ''الجد وعدم التبذير والسلوك الحسن والصبر والإخاء والمروءة والشجاعة.ففي مجتمعات الرفاهية والمسرفة والوفرة الفائضة عن الحاجة، نرى تلك الصفات الحميدة قد مسخت وشوهت أضعافا مضاعفة، أو نرى قيما جديدة وأنماط سلوك مستحدثة تحل محلها...

وهكذا، يمكن ان تنقلب الفردية الانعزالية فتتحول إلى النرجسية والأثرة، والإخاء إلى السلوك الجمعي غير المتعقل والمتكتل في مجموعات تؤم المراقص وحفلات موسيقى روك آند رول، وحق تقرير المصير إلى فوضى خُلقية... كما لمسنا في الصيحة التي ترددت سنوات في الغرب على ألسنة الدعيات الداعيات إلى تحرير المرأة وحقها في أن تفعل بالجسد ما تشاء،مثل الإجهاض(بطني لي وحدي!)، وتنقلب حرية الفكر وعدم التحيز إلى إلى إباحية مطلقة، والتسامح والسماحة إلى حيدة القيم، والتنافس المشروع إلى جنون الاستهلاك والحرص على متاع الدنيا، والمساواة إلى التسوية الآثمة التي لا تميز بين الخبيث والطيب والغث والسمين... ورفاهة الحس إلى الولولة اليائسة، وتنقلب التقوى والخشية إلى الفزع والجزع، والشهوة الجسدية المشروعة إلى جنون الجنس واستعراض المهارات الجنسية، وينقلب السعي الجاد النشط إلى استبعاد العمل واستبداده للإنسان كدحا، وتنقلب المرونة إلى عداء أعمى للتراث أو لكل ما يعد تقليديا''[48].

---

(48) مراد هوفمان: "الإسلام كبديل''مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات ومجلة النور الكويتية، ط1، 1993، ص28.

هذه نتائج الجشع والنهم وفلسفة الاستهلاك المتهور، وهذه بعض انعكاساتها على الفرد والمجتمع، وهذه بعض آثارها على السلوك والقيم!!

إن شريعة الإسلام التي رغبت في الكسب والرزق وحببت السعي إليه ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: 10]، فإنه بالمقابل لذلك حرص على تسخيره وتوظيفه أحسن توظيف فيما يحقق مصلحة الأمة ووفق ضوابط الشريعة الحكيمة ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: 205-206]، وقد جاء في الحديث: "ما من مسلم يغرس غرسا او يزرع زرعا فيأكل منه طير ولا إنسان إلا كان له به صدقة"[49] وكذلك ما جاء في حديث آخر: "من أخذ من اموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله"[50]... دون إغفال عدد من النصوص والتوجيهات القرآنية والنبوية التي تحارب الإسراف والتبذير: ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: 141] وكذلك قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الإسراء: 25-26]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف: 31]... وما جاء في الحديث أن الله عز وجل يسأل يوم القيامة الإنسان عن أشياء عدة من بينها "عن ماله فيم اكتسبه وفيم أنفقه"[51] وكذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ليس له من ماله إلا ما أكل فأفنى أو لبس فأبلى أو تصدق فأمضى[52].

وقبل كل هذا فللشريعة الإسلامية تصور متميز للمال، فهي تعتبر المال كله لله وأن ليس للإنسان إلا مهمة الاستخلاف، ومن ثم فهو ملزم بأداء الأمانة على أحسن وجه، ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ

---

(49) مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع.

(50) البخاري: كتاب الاستقراض، باب من أخذ من أموال الناس يريد أداءها.

(51) الترمذي: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في القيامة وشأن الحساب والقصاص.

(52) مسلم: كتاب الزهد والرقائق.

﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: 7] فالمال ''لله جعل الناس كالخلائف عنه في التصرف فيه مدة ما، فلما أمرهم بالإنفاق منها على عباده كان حقا عليهم أن يمتثلوا لذلك كما يتمثل الخازن أمر صاحب المال إذا أمره بإنفاذ شيء منه إلى من يعينه''[53].

الحوار مع الحنفاء

القضايا الموجعة أو لقضايا الحارقة لتي تواجه البشرية تحتاج إلى من يرفع هذا التحدي ويبحث عن الحل المناسب لإخراج البشرية جمعاء والكون كله من هذه المحنة التي لا تبقي ولا تذر. فالمسلمون يعتقدون جازمين أن الحل في دينهم وشريعتهم، ومع ذلك فهم مدعوون إلى تكثيف الجهود وتقويتها مع كل الأطراف القادرة على طرح حلول مناسبة لهذا الوضع الكارثي.

إن الوضع الذي تعيشه البشرية يمكن تلخيصه على الشكل الآتي: ''الأرض واحدة لكن العالم ليس كذلك. ونحن جميعا نعتمد على محيط حيوي واحد للإبقاء على حياتنا. ومع ذلك فإن كل مجتمع، وكل بلد يكافح من أجل البقاء والرفاه من دون اعتبار لأثر ذلك عن الآخرين. والبعض يستهلك موارد الكرة الأرضية بمعدل لن يترك سوى القليل للأجيال المقبلة. وآخرون، أكثر من ذلك عددا، يستهلكون القليل جدا ويعيشون على حافة الجوع، والقذارة، والمرض، والموت المبكر''[54].

البشرية تسعى إلى الرفاه والعيش الرغيد، وبالموازاة مع ذلك لا تعير أي اهتمام للواقع العالمي من حيث البيئة ومن حيث الحفاظ على الثروات والإمكانات التي تتمتع بها الأرض والكون كله. وهذه هي المعضلة الحقيقية التي يعرفها الإنسان المعاصر.

ومع كل هذا الإفراط في ''التشاؤم'' فإن الله عز وجل وضع في هذا

---

(53) محمد الطاهر ابن عاشور: "التحرير والتنوير" الدار التونسية للنشر، (د، ت)27/ 369.

(54) اللجنة العالمية للبيئة والتنمية: "مستقبلنا المشترك"، ص61.

الكون ما يكفي من المبشرات، حتى لا يضيع الأمل في هذا الكون ويبقى لتطلع إلى المستقبل حاضرا في النفوس وفي القلوب. من أهم هذه البشائر أن الغرب ليس على قلب رجل واحد، وفيه الكثير من العاقلين والواعين بخطورة ذا الوضع العالمي. وهذا خيط رفيع يمكن أن يلتقطه العلماء والمتخصصين لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في هذا الكون. فالاعتقاد الذي يسود عند الكثيرين والذي مفاده أن الغرب كله شر، وأن الغرب نزاع إلى الفساد وإيذاء الناس دئما، وأن لا هم للرجل الأبيض سوى التدمير وإهلاك الحرث والنسل، وأنه أناني لا يلتفت إلا إلى مصالحه... اعتقاد يحتاج إلى مراجعة وتدقيق. ذلك أن حكمة الله عز وجل أن جعلت الناس مختلفين ومختلطين من حيث الطباع والفطرة، فليس كلهم أشرار، كما أنه ليس كلهم أخيار.

إن في عالم الغرب[55] اليوم العديد من الفئات الناقمة على توجهه وعلى نمط عيشه وعلى الاستراتيجيات التي يختارها سواء سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو حضاريا... وهؤلاء يعانون ويكابدون ويعيشون ظروفا نفسية صعبة، بل يعيشون غرباء في بلادهم وفي أوطانهم" ...فقد انطلقت صيحات الخطر في الغرب تدوي ما يزيد عن قرن من الزمن منادية بتجديد وهدم المنطق المنطق الذي يحكم سير الأشياء في حضارتهم. ويمثل هذه الصيحات عدد كبير من المفكرين والفلاسفة والشعراء والكتاب، نذكر من بينهم ألدروس هاكسلي... وجورج أورويل، وديفد هربرت لورنس، وإليوط وطوماس هارديورامبو وأندري بروطون وبليز سوندرار وألبير كامي وساموبل بيكيت...

ويمكننا إدراج بعض الظواهر الاجتماعية التي تعرفها المجتمعات لغربية كـ "الهيبزم" و"البانك" وباقي الحركات التي تشكل في العمق محاولات للخروج من التاريخ ومن الزمن الغربيين"[56]

(55) المقصود هنا الغرب الثقافي وليس الجغرافي، ذلك أن دولا عدة وإن كانت جغرافيا تنتمي إلى الشرق فهي ثقافيا وحضاريا تنتمي إلى الغرب.

(56) خالد حاجي: "الجغرافيا بين الشاعرية والسياسة نماذج من الفكر الغربي المعاصر" المنطلق، وجدة، ع10/ 1995، ص60.

وإذا كان الأمر كذلك فالمسلمون يلتقون مع هؤلاء في الكثير من القضايا الحارقة والمهمة في هذا الواقع المرير. فما المانع من الالتقاء بهم والجلوس معهم؟ أليس في مجالستهم وتبادل الرأي معهم تحقيق لمقصد مهم من مقاصد الإسلام؟ أليس في بحث هذه القضايا الموجعة معهم مدخل مهم من أجل تحقيق وصون أحد الضروريات الخمس لمتمثل في حفظ النفس مثلا؟

إن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بالدخول في ''حلف الفضول'' بدون تردد لما فيه الفائدة والمصلحة للناس أجمعين وليس للمسلمين فقط، ذلك أن الناس بهذا الحلف ...'' تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته''(57) إدراكا منه صلى الله عليه وسلم للأبعاد الحقيقية التي تمتاز بها الشريعة الإسلامية وبالخصوص الكونية والعالمية ولو كان التنزيل هنا على المستوى المحلي فقط. فالنبي صلى الله عليه وسلم محا وحارب بفعله هذا كل تمييز على أساس عرقي وجنسي وعقدي... خصوصا حين يكون الإنسان مهددا في وجوده بالأساس.

إن العديد من ''حنفاء الغرب'' في الوقت الراهن ناقمين وساخطين على الفلسفة والثقافة التي اختارها الغربيون، فهم قلقون على مستقبل الإنسان وعن المآل الذي ينتظره في المدى القريب. هذا القلق يشتركون فيه مع المسلمين ومثقفيهم وبقي العالم والكون الذي يتهدد مصيره وأصبح الغموض والأسوأ يحف مستقبله. لذلك من المهم للمسلمين في هذه الآونة الحوار مع ولاء وإطلاعهم على ما يمكن للإسلام أن يقدمه للبشرية وأن الإسلام يهمه في الأساس مصلحة الناس والكون كله. وهذا مقصد مهم من مقاصد الإسلام، ووسيلة مهمة من الوسائل المؤدية إلى مقاصد أكبر وأهم. فالتعارف مع الناس وبين الشعوب والأمم مقصد مهم ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ

---

(57) ابن هشام: 'سيرة النبي صلى الله عليه وسلم' تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1981، 1/ 145.

﴿شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، لكنه غير مقصود في ذاته، بل مقصود من أجل مقصد آخر هو تحقيق التعاون والتكاثف من جل البر والخير وما يفيد البشرية ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ﴾ [المائدة: 2].

لذلك فإن اصلاح الناس وتغيير واقعهم، لم يشترط الله فيه أن يكون من العرب وحدهم، لذلك "...لا نحصر الأمل بالخير في جهة بعينها، ولا ندري شيئا عن سياسة الخالق في إصلاح خلقه، فليس شرطا لصلاح المسلمين أن يبدأ الصلاح بهم، وأن يظهر الخير من أرضهم، وان تكون تباشير صحوتهم بإيقاظ ذاتي يتم فيما بينهم.

قد يتدارك الله هذه الأمة بإصلاح حالها، وإيقاظ، ضميرها، وإعادتها إلى رشد الاعتزاز بدينها، ولكن، لأمر ما، تقتضي حكمته ان يكون المنبه إلى ذلك والدافع إليه، يقظة الغرب من رقدة ضلاله، وصحوته الفكرية والنفسية إلى حقائق الإسلام التي تخر لها اليوم خاشعة جبهة المنطق والعلم"[58].

ولن يكون هذا البر والتقوى الذي تسعى الشريعة إلى جلبه، وهذا لإثم العدوان الذي تسعى إلى درئه في هذه المرحلة سوى إنقاذ الإنسان من المصير السيئ الذي ينتظره. وهذا البر والتقوى أو الإثم والعدوان من الصعوبة ولمشقة لعظمى ما لا يستطيع القيام بجلبه أو درئه جهة وفئة دون أخرى، إذ من اللازم التكاثف والتعاون من أجل تحقيق هذا المقصد النبيل.

وقد كان المرحوم رجاء جارودي نبه إلى نوع من الحوار يمكنه أن يؤطر الجلوس والحديث إلى "حنفاء الغرب" حين قال: "إن حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردها.إنه قضية بقاء. لقد بلغنا حد الخطر.بل لعلنا تجاوزناه"[59].

---

(58) محمد سعيد رمضان البوطي: "الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟" دار الفكر-دمشق-ط: 1، 1984، ص8.

(59) روجيه غارودي: "وعود الإسلام" ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1984، ص23.

كما أن الحوار مع عقلاء العالم والغرب أصبح "...فريضة وضرورة لنا،حتى يفهم ما نريد لأنفسنا وللناس، وأننا أصحاب دعوة لا طلاب غنيمة، ورسل رحمة لا نذر نقمة، ودعاة سلام لا ابواق حرب، وأنصار حق وعدل لا أعوان باطل وظلم، وان مهمتنا ان نأخذ بيد الإنسانية الحائرة إلى هداية الله، وان نصل الأرض بالسماء، والدنيا بالآخرة، والإنسان بأخيه الإنسان، حتى يحب كل امرئ لأخيه ما يحب لنفسه..."(60).

الخطاب الإسلامي المعاصر:

الشريعة الإسلامية هي الأساس، والقرآن الكريم هو المنطلق. لكن ترجمة هذه المبادئ والمنطلقات إلى إجراءات عملية تحتاج إلى وسيلة أو إلى أسلوب يمكن من تصريفه وإيصاله إلى المتلقي او المستمع أو المكلف عموما.هذه الوسيلة او الأسلوب هي ما يمكن ان يعبر عنه بالخطاب. والخطاب الإسلامي وسيلة هامة وفعالة وظفت وسخرت بشكل مثالي طيلة فترات الدعوة الإسلامية منذ الفترة الأولى للرسالة الإسلامية. وقد كان الخطاب الإسلامي يتميز منذ بداية ببعض الخصائص المهمة التي مكنته من سحر قلوب الناس وأسر نفوس مستمعيه ولو كانوا من الكفار ومن خارج الدائرة الإسلامية. ولعل من أهم هذه الخصائص خاصية الواقعية. فلم يكن خطاب الإسلام مجردا ومثاليا بعيدا عن واقع الناس، بل كان يراعي ظروفهم وخصائصهم، ويركز على ما يفيدهم وما يخدم مصالحهم. من ذلك أن ربعي بن عامر حين دخل على الفرس في قصرهم ولاحظ العبيد وهم يذلون في القصر ويستعبدون، كما لاحظ قصر أفقهم، والظلم والجور لذي يعانون منهم، فرد على سؤال أميرهم عن سبب مجيئهم، قال كلمته لمشهورة: "الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة الناس إلى عبادة رب الناس...".

إن الخطاب الإسلامي في تجربته الأولى استطاع بتوظيف كل امكاناته

---

(60) يوسف القرضاوي: "أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1992، ص175.

وقدراته استنصات العقل الآخر مستثمرا مصطلحاته ومضامينه التربوية والثقافية والحضارية، فحرك في العقل الآخر مشاعر الإنسان ووجدانه مسخرا الحجج والبراهين، وفلسفة الرحمة والرشد والهداية، والحوار الهادئ المثمر والمجادلة بالتي هي أحسن.

يرى الأستاذ بيجوفيتش أثناء تقديمه لكتابه ''الإسلام بين الشرق والغرب'' أنه ''كان على الإسلام الذي يحتل موقعا وسطا بين الشرق والغرب أن يصبح على وعي برسالته الخاصة. والآن، وقد صبح من البين أكثر وأكثر أن هذه الإيديولوجيات المتضاربة بأشكالها المتطرفة-لا يمكن فرضها على الجنس البشري، وانها يجب أن تتجه إلى مركب جديد وموقف وسطي جديد- نود أن نبرهن على ان الإسلام يتسق مع هذا الأسلوب الطبيعي من التفكير، وأنه التعبير الأكثر تناغما معه. وكما كان الإسلام في الماضي ''الوسيط'' الذي عبرت من خلاله الحضارات القديمة إلى الغرب، فإن عليه اليوم مرة أخرى -ونحن في عصر المعضلات الكبرى والخيارات-ان يتحمل دوره ''كأمة وسط'' في عالم منقسم. ذلك هو معنى الطريق الثالث، طريق الإسلام''(61). وذلك ما سعى إلى تحقيقه بالفعل طيلة كتابه الممتع والمفيد.

ولقد آن لأوان مجددا للخطاب الإسلامي المعاصر ليقول كلمته في ظل هذه التحديات الحارقة الفانية، فالمسلمون مدعوون إلى الارتفاع بخطابهم إلى مستوى إسلامهم وعصرهم، ليقرؤوا الوضع الداخلي لهم وللعالم على أرضية الإسلام مسترشدين بمقاصد الشريعة الإسلامية، للخروج بهذا الكون إلى بر الأمان.

إن القرآن الكريم وجيل القدوة الأول وظف وسائله أفضل توظيف، فلم يقف مطلقا عند ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فقط واستنصات المؤمنين والحديث إليهم، بل التفت أيضاً إلى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ليوسع من دائرة المخاطبين وإشراكهم في إعمار الأرض، إدراكا ووعيا بأن الحياة على وجه هذا الكون

---

(61) علي عزت بيجوفيتش: "الإسلام بين الشرق"، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط1، 1994، ص37.

ليست ملكا للمسلمين وحدهم، بل هي مشترك إنساني يساهم فيه الجميع.

والحوار مع حنفاء الغرب المتطلعين إلى حلول تخرج الكون مما يعانيه من أزمات ومعضلات، يتطلب تجديدا في خطاب المسلمين المعاصر لاحتواء هذه المتغيرات والمستجدات. فلابد من تجديد في هذا الخطاب يستحضر الإدراك المتجدد للمتغيرات والتحولات التي يعيشها العالم والكون، مع إبداع مستمر للوسائل والإمكانات والآليات الكفيلة بالمساهمة في الخروج من هذا النفق المظلم.

هذا الوضع المأساوي الخطير الذي يعيشه الكون في الوقت الراهن ربما قد يشبه في جوهره إلى حد بعيد مرحلة أحد الأنبياء. إنها مرحلة النبي نوح عليه السلام.حين جاء أمر الله عز وجل، بعد الوضع الذي عرفته الأوضاع آنذاك، بصنع الفلك: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَإِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾ [المؤمنون: 27]. وهذا الفلك الموحى به إلى سيدنا نوح هو في الحقيقة وسيلة للنجاة من الظلم وإنقاذ الحياة، "والفلك وسيلة للنجاة من الطوفان، ولحفظ بذور الحياة السليمة كما يعاد بذرها من جديد"[62].

إن المسلمين اليوم مطالبين بصنع فلك للنجاة بالكون والإنسان مما يتهدده في الوقت المعاصر. فعند الوقوف عند ظاهر هذا النص يبقى المؤمن مترددا إزاء هذا العمل العظيم والذي يبدو مستحيلا. إذ كيف يعقل صنع فلك أو سفينة تتسع لهذا الكم الهائل من البشر والحيوان؟؟!!

لكن الخروج بهذا النص من الظاهر إلى المقصد والمرمى، أي الخروج من الألفاظ والمباني إلى المقاصد والمعاني، يتبين أو يمكن القول بأن السفينة أو الفلك المطلوب الآن، والقادر على إنقاذ الكون من المآل الخطير الذي يتهدده، هو خطاب إسلامي راشد يستوعب التحولات ويراعي مصالح الإنسان

---

(62) سيد قطب: "في ظلال القرآن"، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1981، 4/ 2465.

ويحفظ وجوده ويخرجه من الجور إلى العدل ومن الضيق إلى السعة ومن العذاب إلى الرحمة ومن الضلال إلى الرشد... ووعيا منه بذلك ينبه الشيخ محمد الغزالي إلى أمر قريب من هذا، إذ يرى أنه ''لا نستطيع أن ننظم في سلك الدعاة امرءا لا يعرف عن العالم المعاصر شيئا، ولا عن الفلسفات التي تحكمه، ولا أسرار رجحان الإسلام عليها...

لا نستطيع أن نعد من الدعاة امرءا يريد نشر الإسلام في الغرب بنقل تقاليد وعادات يظن أنها من الإسلام، وهي في حقيقتها ليست من الإسلام، وقد تكون منفرة للقوم هناك''[63].

الفكر الإسلامي والتجديد

يمكن المجازفة والقول بأن الفكر الإسلامي لم يستطع إغراء العديد من فئات المجتمع الإسلامي بالخصوص.ذلك أنه ظل أسير العديد من المباحث التي كانت تشغل الأمة قديما. وعلى العكس من ذلك فقد استطاع الفكر الإسلامي المعاصر استقطاب العديد من الناس ليشتغلوا به، خصوصا مع التجديد الذي طاله في المرحلة المعاصرة باقتحامه العديد من المباحث التي تشغل الناس وتهمهم من مثل التجزئة والتبعية والاستقلالية والتنمية والتغريب والديموقراطية...

إن الفكر الإسلامي الذي لم ينجح حاليا في شغل الدارسين والمتعلمين من التلاميذ والطلبة على الخصوص، وقطاع كبير أيضاً من الباحثين، هو الفكر الذي ظل يدرس ويتابع قضايا ''بعيدة'' عن الواقع. والقصد هنا هو العقائد أو ما يصطلح عليه بأصول الدين أو علم الكلام.ذلك أنه ظل حبيس دراسة بعض الملفات التي يعتقد أنها قتلت بحثا ولا تحتاج إلى مزيد بحث ودراسة.

فالناس عامة لم تعد تشغلهم قضايا من مثل أصول المعتزلة، وفكر

(63) محمد الغزالي: 'مشكلات في طريق الحياة الإسلامية'، كتاب الأمة، الدوحة، ع1، ط2، جمادى الآخرة 1402، ص83.

الماتريدية، وتشعبات الفرق الإسلامية وصراعاتها الطاحنة حول بعض القضايا التي تبدو في كثير من الأحيان ان الخلاف حولها لم يكن إلا ظاهريا أو لفظيا فقط. صحيح أنه في بعض الأوقات مؤخرا انشغل الناس ببعض جوانب هذه الدراسات من قبيل تيار ''السلفية'' وانعكاساتها على الواقع، أو الشيعة والتشيع بعد غزو جنوب لبنان خصوصا سنة 2006 ... لكنه في الغالب الأعم ظل هذا النوع من الفكر أو هذا التخصص بعيدا عن هموم الناس وانشغالاتهم أو لم يفهم المراد منه في احوال أخرى.

وبالعودة إلى الواقع المعاصر، يمكن ملاحظة بعض التحولات التي عرفها العالم. فقد ظل التدين السمة العامة للمجتمعات في العالم. واحتلت الديانات السماوية وغيرها من الديانات والعقائد مساحة هامة في قلوب الناس وعقولهم. حتى ارتبط الناس إما بالإسلام أو اليهودية او النصرانية من جهة، أو بالبوذية أو بالكونفوشوسية أو بالهندوسية... وكان للدين قدسيته ومكانته التي لا تمس.

غير أنه وبعد عصر الأنوار وما يعرف بالنهضة التي عرفتها أوروبا، كان الضحية الأولى وكبش الفداء الذي قدمته هذه الموضة المعاصرة هو الدين والكنيسة بالخصوص. فثارت ثائرة الغرب على الكنيسة،ومن ثم على الدين، فكان لابد من معوض للعقيدة والديانة. فظهر ''الدين'' الجديد الذي لم يكن سوى العلم. فأصبح المختبر هو المحراب والدين هو العقيدة والعالم أو الفيلسوف أو المفكر هو القس أو البابا...

فلم يكن أمام الشعوب المقهورة والمتخلفة والتي تعيش تحت نير الاستعمار والانتداب، إلا أن تختار نفس الطريق وتسير على نفس النهج، بأن تثور على دينها وتهجره. وقد قاد هذه الانتفاضة والثورة نخبة من المثقفين والمفكرين الذين تتلمذوا ودرسوا في الغرب الثائر على عقيدته، فرضع وارتوى من نفس الثدي ومن نفس الضرع.

هذه الانتفاضة -أو بالأحرى هذه الانتكاسة والتراجع- كان لها انعكاسات واسعة وتأثير واضح على المجتمع وعلى الدولة وعلى الأسرة

وعلى الفرد... من حيث التفكك الأسري وتراجع القيم والأخلاق وغياب التكافل والتراحم... وغيره من اتأثيرات السلبية والتي ليس الوقت والمكان المناسب لبحثها ودراستها.

لكن القرن الماضي وبالخصوص في أواخره بدأ العالم، ومن بينه العالم الإسلامي، بدأ يعرف رجوعا ونزوعا نحو التدين والالتزام بالدين. حتى اشتهرت المرحلة في العالمين العربي والإسلامي بمرحلة ''الصحوة الإسلامية'' أو ''الحركة الإسلامية'' أو ''اليقظة الإسلامية...'' وسجلت في العالم نزاعات وصراعات مرتبطة بالدين، وبرزت مصطلحات ''التطرف'' و''الإرهاب...'' وهذا الرجوع إلى الدين كان على الصعيد العالمي وليس على الصعيد الغربي فقط.

غير ان التطورات الفكرية والفلسفية التي شهدها الغرب، كانت جد متسارعة وكانت تسابق التحولات الاجتماعية التي تعرفها العالم. فظهرت عدة فلسفات وأفكار من قبيل الحداثة وما بعد الحداثة... غير أن العلمية والنزعة العلمية المضخمة ظلت حاضرة وبشكل قوي عند هذه الفلسفات. لكن الذي حدث هو أن التعامل مع الدين تحول من الإنكار إلى التشكيك. وهكذا ظهرت نزعة التشكيك في كل شيء وان كل شيء نسبي، والصواب ليس دائماً هو ما تدعيه هذه الجهة أو تلك، وأن القدسية ليست ملكا أو حكرا على هذه الجهة وحدها، وان الدين ليس هو السماوي فقط... وان هذه العقيدة ليست هي العقيدة الصحيحة فقط!!...

هكذا سوف يستيقظ الفكر الإسلامي في ثوب العقائد الإسلامية وعلم الكلام وأصول الدين على نقاشات وصراعات فلسفية وعقيدية في نفس الوقت لم يستشار فيها ولم يكن له دخل فيها.

لكن الفكر الإسلامي وإن لم يشارك في هذه التحولات والإشكالات فهو مطالب بالانخراط في معالجة العديد من القضايا المرتبطة بهذه التغيرات التي عرفها العالم، ومن ضمنه العالم الإسلامي والعربي. ذلك أن الغاية من علم الكلام في الأصل والمقصد منه الأساس هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية

وتنزيهها. فإذا كان علم الكلام هو "...المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه... واتصافه بصفات الجلال والإكرام وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام، وعليه مبنى الشرائع والأحكام، وبه يترقى في الإيمان... وذلك هو السبب للهدي والنجاح، والفوز والفلاح..."[64] فإنه أيضاً كما ذكر ابن خلدون"علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[65].

ولعل من أخطر ما يهدد الآن الشريعة والعقيدة الإسلامية في اللآونة الأخيرة دعوات التشكيك في الإسلام ومحاولة زعزعة قناعة أبنائه فيه. ويحاول اعداد هذا الدين استغلال كل ما يملكون من ادوات وآليات للوصول إلى هاته الأهداف وهذه الغايات المقيتة. مستغلين كلا من الكلمة في الإعلام بكل أشكاله والصورة في السينما والحركة في المسرح، مع إغراءات الموضة وآخر صيحاتها دون نسيان نشر الفاحشة وتسخير كل ما يشغل الناس عن دينهم وقضاياهم المصيرية والحساسة.

إن إعادة هيبة العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين وترسيخها بالإقناع والحجج وتثبيتها، يربط الناس بدينهم فيحبونه ويخدمونه ولا يبخلون على هذه العقيدة بما يملكون. وهذا دور علم الكلام والعقيدة الإسلامية في ثوبه الجديد الذي ينبغي أن يرتديه في هذا الواقع المعاصر الذي يحارب الديانات ويشكك في مصداقيتها ويشوش على المؤمنين بها.

اما على الصعيد العالمي والإنساني فالفكر الإسلامي مطالب بالمساهمة بكل وسائله وأدلته وبراهينه وحججه في إعادة الاعتبار بداية للتدين. ذلك أن المشترك الإنساني في هذا المقام ينطلق بداية من إخراج الناس من الظلمات ومن الإلحاد ومن الشك. لتأتي بعد ذلك مرحلة البناء ومرحلة التأسيس والبحث عن الدين الحق وهذه خطوة ومهمة ثانية تكون على عاتق الإنسان بالدرجة الأولى.

---

(64) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: "المواقف في علم الكلام"، دار الكتب، بيروت، د، ت، ص8.

(65) ابن خلدون: "المقدمة"، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، د، ت، ص458.

إن الإسلام في بداية دعوته مع الرسول صلى الله عليه وسلم، كان -ولا زال-ينطلق من الهدم لتكون المرحلة التالية هي مرحلة بناء. فقول "لا إله" هي هدم وتدمير لأنقاض الشرك والإلحاد والوثنية والشك، للوصول إلى البناء في مقولة "إلا الله محمد رسول الله".

وبذلك فمهمة الفكر الإسلامي محورية الآن في هذا الدور الذي يسعى الإسلام إلى تحقيقها وتحاول مقاصد الشريعة الإسلامية تحديد وجهتها. فللوصول إلى حنفاء الغرب وشرفائه والحوار معهم والجلوس إلى مائدة يطرح عليها المشترك الإنساني وتفادي المصير المشؤوم للبشرية وإنقاذها، وكذلك لبناء خطاب إسلامي معاصر يراعي هذه التغيرات وهذه التطورات الخطيرة التي يعرفها الكون،فإن للعقيدة الإسلامية او علم الكلام دور مهم في إعادة الإنسان أولا إلى التدين والارتباط بالإله الخالق.

الفقه الإسلامي والتجديد:

الفقه الإسلامي هو الثمرة المباشرة لقراءة النص. وهو عند المتخصصين استخراج الأحكام الشرعية واستنباطها من النصوص بأدلتها التفصيلية، وعرفه صاحب نشر البنود بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية"[66]

كما أن الفقه الإسلامي هو الأجوبة المتعددة عن أسئلة كثيرة تقلق أو تؤرق بال المسلم في الواقع الذي يعيشه. وهذا الواقع يتغير زمانا ومكانا، حتى اشتهر ان الفقه أو الفتوى تتغير عند العالم الواحد بتغير السائل وبتغير الواقع. وقد شاع وانتشر عند القاصي والداني ان للشافعي مذهبان، الأول بالعراق، والثاني حين انتقل إلى مصر.

والفقه الإسلامي هو الصورة الحقيقية للعقل الإسلامي، وهو الذي يعكس الوضع الحقيقي للمجتمع المسلم. إذ يظهر المستوى المعرفي والحالة

---

(66) سيدي عبد الله بن الحاج العلوي: "نشر البنود شرح مراقب السعود"، تحقيق: محمد الأمين بن محمد بن بيب، الإمارات، ط1، 2005، ص67.

الاجتماعية والأخلاقية والنفسية... للفرد والمجتمع. فالأسئلة المطروحة والاستفتاء المبسوط أمام الفقيه يبين المستوى المعرفي للسائل والمستفتي، كما ان الإجابة والفتاوى تعطي صورة واضحة عن المثقف والفقيه في المجتمع الإسلامي.

وقد اشتهر الفقه الإسلامي بسمات ومميزات عدة يمكن الإشارة إلى بعضها في ما يلي:

يتميز الفقه الإسلامي والتراث الإسلامي عامة بنقطة مهمة، يحاول العديدون تصويرها على أنها سلبية من سلبيات هذا العلم، وهي المتعلقة بالاختلاف الكبير الموجود في الفقه. والحقيقة أن هذه الاختلافات كثيرة جدا تمتد في مساحات وحقول واسعة داخل هذا العلم بين الفقهاء والعلماء على مختلف مذاهبهم، بل قد يمتد ذلك إلى داخل المذهب الواحد، حتى انه يصعب تصور حكم من الأحكام لم يعرف هذه الميزة، إلى الحد الذي قد يتصور معه أن الشريعة الإسلامية قاصدة إلى هذا الاختلاف، أو بالأحرى هذا التنوع والتعدد. والذي لا مراء فيه ان الاختلاف والتنوع في الفقه والثقافة الإسلامية مادام داخل الدائرة الشرعية ولم يخرج ليتطاول ويتجرأ على الحدود والضوابط الشرعية، فهو بمثابة اعتراف بمختلف الآراء والإقرار بها، مما يشكل اعتراف بحرية الفكر والتعبير من جهة.كما يعتبر هذا التنوع والتعدد خصوصا في الفقه وما يرتبط به من استنباط للأحكام الشرعية مدخلا مهما للبحث عن الحكم الشرعي الملائم والمناسب في الوقت والمكان المراعى في تبني الحكم وتنزيله على أرض الواقع.

كما يتميز الفقه الإسلامي خصوصا بمرونته وقدرته على التجاوب والتفاعل مع مختلف الأحوال والظروف التي يعيشها الإنسان.هذه المرونة وهذا الاستيعاب للتحولات الذي تتميز به الشريعة -ومن ثم الفقه الإسلامي- تمثلت بداية منذ الفترات الأولى التي تجسدت فيها هجرة عدد كبير من القراء والعلماء من الصحابة رضوان الله عليهم، حين استطاعوا وبجدارة فائقة تجسيد هذه المرونة في مجتمعات خارج دائرة المدينة ومكة. ثم تزايد وتوسع هذا التجسيد إبان فترة الفتوحات الإسلامية التي غمرت شعوبا وقبائل وثقافات

جديدة ومتنوعة حين استطاع الإسلام استيعاب كل هذا بسلاسة ومرونة متميزتين. إن الأمازيغ والزنوج والفرس والهنود... شعوب وثقافات تكاد تقف فيما بينها على جانب تناقض في كثير من عاداتها وتقاليدها ودياناتها... ومع كل ذلك استطاعت الشريعة أن تحافظ على الكثير من ثقافاتهم وتعترف به ما دام لا يناقض عقيدة التوحيد، ثم وجهت ما بقي منها ليتناسب مع التوجه الرباني لهذا الدين. كما استطاع الفقه الإسلامي والثقافة الإسلامية الإجابة على كل التحديات التي واجهت هذه الشعوب والحضارات المختلفة والمتعددة.

إذا كان الفقه الإسلامي يستجيب دائماً للتحديات التي عاشها الناس طيلة عصور متوالية، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال ان هذه التحديات ستتوقف عند حد ما أو أن هذه الأسئلة التي تواجه الناس ستبقى قائمة في كل مرحلة وبنفس الصيغة وبنفس الدرجة. مما يعني استمرار الاجتهاد والتجديد الذي يساعد الناس وييسر لهم سبل الارتباط بهذا الدين، لذلك "فالاجتهاد حركة دائمة مستمرة والآراء الاجتهادية أيا كانت منزلة أصحابها من الفقهاء لا يجوز إسباغ صفة الثبات عليها، فالثبات لنصوص الكتاب والسنة دون غيرهما، اما الاجتهاد فينبغي ان يساير الواقع المتغير دائماً حتى يحقق مقاصد الشريعة، أما تجميده واقتصار الدراسة الفقهية على نقل اقوال السابقين وحفظها وتكرارها فهو من أسباب توقف النمو في حياة الأمة الفكرية عموما والفقهية خاصة"[67].

ولا ينبغي ان يفهم من هذه الدعوة إلى التجديد، حالة اهستيريا أو الموضة التي تنتاب الكثيرين من المنهزمين أمام كل دعوة إلى التجديد أو التقزز من كل ما هو أصيل ومن تراث الأمة. كما لا ينبغي تصور التجديد كما يعتقده البعض، حيث يظنون ان التجديد هو الثورة على القديم والسابق دون سبب والقطع معه دون ضوابط للانطلاق نحو الافاق بدو قيود. كلا فـ"إن

---

(67) جمال الدين عطية: "تجديد الفقه الإسلامي"، بالاشتراك مع وهبة الزحيلي، دار الفكر-دمشق-ط: 1، 2000، ص21.

الدعوة لتجديد الفقه الإسلامي مقبولة ضمن إطار معين، وقيود وضوابط محددة، ولا تقبل هذه الدعوة على إطلاقها، فبعض احكام الفقه غير الصالحة لعصرنا يمكن تجديده''[68].

إن الفقه والتراث الثقافي الذي ينبغي أن يعرض على البشرية الآن، وقد قطعت أشواط كبيرة في التمدن والتطور المادي المنعكس على واقعها الاجتماعي والثقافي، ينبغي ان يكون في مستوى العصر والتحديات. فلا يعقل تقديم فقه للناس في الوقت الراهن -مسلمين أو غير مسلمين- وفيه تناول لأحكام العبيد، وأحكام الإيماء، وأحكام اهل الذمة... كما لا يعقل ان يتضمن هذا الفقه الحديث عن دار الحرب ودار الإسلام...

والسبب وراء ذلك واضح وجلي، ففي الوقت الذي تتجه البشرية للقضاء على الرق والعبيد والاسترقاق-وقد كان الإسلام سباقا إلى ذلك- وكل أنواع العبودية، فلا ينبغي للفقه الإسلامي ان يتراجع القهقرى. وكذلك في الوقت الذي يسعى الناس إلى التوحد والتجانس ومراعاة المشترك الإنساني والبحث عن القواسم المشتركة مع البشرية-وقد كان للإسلام سبق في ذلك-لمواجهة المصير الذي يهدد الجميع، فمطلوب من الفقه الإسلامي أن يزكي ذلك وألا ينتكس ويكرس الانقسام والتنافر بين المجتمعات...

إن الفقه الإسلامي في الوقت الراهن مطالب بفتح ملفات وقضايا شائكة تؤرق بال الإنسان المعاصر، وهي تتلف من قضايا شخصية فردية وتتداخل مع قضايا اجتماعية واقتصادية وكونية. فقضايا كونية حقوق الإنسان تحتاج إلى دراسات عميقة وجادة، وقضية اللجوء إلى الأمم المتحدة وما ينتج عنها من ظلم لحقوق الشعوب، وقضايا ما يصطلح عليه بـ''تحقيق مصير الأقليات''، وقضايا المنشطات التي أرقت ولا تزال تؤرق الجسم الرياضي الغربي وما ينتج عمها من انعدام تكافئ الفرص وانعكاسات صحية خطيرة، وقضايا الإرهاب العالمي المتعدد الألوان والأشكال، والاعتداءات الدولية المتكررة على كثير من الشعوب-وللأسف الشديد اكثرها من المسلمين كفلسطين، وكشمير... -

---

(68) وهبة الزحيلي: "تجديد الفقه الإسلامي"، (م، س)، ص169.

وكذلك الحسم في الكثير من المعاملات المالية المعاصرة التي تشوبها الربا، وقضايا القرصنة الإلكترونية، والتعامل مع الأجهزة الإلكترونية القرآنية من غير طهارة أو دون وضوء، وكذلك المساهمة في النقاش والحوار الدائر حول حرية العقيدة والدين، والبحث عن الحلول المعاصرة في قضايا تتعلق بالإباحية الجنسية وحقوق الشواذ...

وهكذا فإذا كان الانفتاح على العالم وعلى الإنسان مقصد مهم من مقاصد الشريعة الإسلامية، للحوار وللتواصل مع البشرية والتعاون معها، فالأمر يحتاج إلى خطاب إسلامي يراعي هذه القضية، خطاب يخرج بالإسلام والمسلمين من القطرية والإقليمية الضيقة، إلى العالم والكون والإنسانية الأرحب. ومن مراعاة ذلك أن يستطيع الفقه الإسلامي تجسيد قدرته على استيعاب الخصوصيات المتعددة للأجناس والأعراق والثقافات المتنوعة والمتعددة. ولتحقيق هذا فالفكر الإسلامي أو علم الكلام مدعو للمساهمة بفعالية لمناقشة العديد من الأمور التي تهدد البشرية وخصوصا مصير الديانات والتدين، كما لا ينبغي للفكر الإسلامي-وهو كذلك مكون أساس من مكونات الخطاب الإسلامي-أن ينأى بنفسه بعيدا عن هموم الناس ولا يعينونهم في رفع الحرج والمشقة الفكرية والنفسية التي يعاني منها الكثير من الناس في العالم على اختلاف دياناتهم وثقافاتهم وحضاراتهم...

خاتمة:

إن العالم والبشرية الآن في أمس الحاجة إلى من يأخذ بيده، ويعينه على حل مشاكله الكبرى. حيث إن الحكيم "والعاقل الواعي الذي لم يأخذه الدوار الذي يأخذ البشرية اليوم. حين ينظر إلى هذه البشرية المنكودة يراها تتخبط في تصوراتها، وأنظمتها، وأوضاعها، وتقاليدها، وعاداتها، وحركاتها كلها تخبطا منكرا شنيعا... يراها تخلع ثيابها وتمزقها كالمهووس! وتتشنج في حركاتها وتتخبط وتتلبط كالممسوس... يراها تغير أزياءها في الفكر والاعتقاد، كما تغير أزياءها في الملابس، وفق أهواء بيوت الأزياء!... يراها تصرخ من الألم، وتجري كالمطارد، وتضحك كالمجنون، وتعربد كالسكير، وتبحث عن

لاشيء! وتجري وراء أخيلة! وتقذف بأثمن ما تملك، وتحتضن أقذر ما تمسك به يداها من أحجار وأوضار!

... إنها تقتل الإنسان وتحوله إلى آلة... لتضاعف الإنتاج''[69].

وقد اصبح هذا الأمر علنيا وجهريا، ذلك أن الغرب الآن في حقيقة امره قد استسلم أو كاد يعلن استسلامه نهائيا وعجزه عن طرح بدائل وحلول لما يعانيه عالمه من ظروف قاهرة اختلط فيها الاقتصادي بالسياسي بالاجتماعي... لتتعقد الأمور أكثر وتتشعب أكثر فأكثر.

كما ان هذا المصير الأسود والمظلم الذي يهدد الغرب، لا يميز بين الغرب المسؤول الأول عن هذا المآل الخطير، وغيره من الشعوب المقهورة على امرها وغير مسؤولة عما يتجه إليه العالم. فالدمار والخراب الذي يهدد البشرية أعمى وحاطب ليل لا يمكنه ولا يستطيع التمييز. وبذلك فالعالم كله مهدد في وجوده وفي مصيره. ولربما هي أسوأ حالة تواجهها البشرية عبر التاريخ، وهذا ناتج في كل الأحوال بسبب غطرسة وطغيان وجبروت الإنسان الذي لم يرد أن يعرف حجمه الحقيقي في هذا الكون، ومن ثم دوره في هذا العالم وهذا الكون.

ومع كل ذلك فالغرب استمر في طغيانه وجبروته واستكباره. ففي غمرة ضلاله عن الحلول وفي غمرة التيهان والضيق الذي يعيشه يستمر في البحث عن الحلول في كل الاتجاهات دون اعارة أي اهتمام يذكر للثقافة والفكر الإسلامي. فانطلق إلى الثقافات الإفريقية المحلية الوثنية، التي استعمر شعوبها وأذاقها ويلات العبودية والاسترقاق، لقراءتها عساه يجد فيها مبتغاه. كما توجه إلى أدغال الأمازون في أمريكا اللاتينية التي أباد أجدادها الأوائل ويقضي فيها على حضارتهم متطلعا إلى بعض قشور الحل من بقايا التراث لهذه الشعوب الذي نجا من دمار وخراب هذا الرجل ''الأبيض.'' وانطلق إلى

---

(69) سيد قطب: 'خصائص التصور الإسلامي ومقوماته'، دار الشروق، بيروت، ط7، 1980، ص91.

الحضارات الشرقية الآسيوية التي طالما احتقرها ولم يعتبرها حضارة وثقافة تملك مقومات شخصيتها المتميزة، باحثا عن حلول لمشاكله المتراكمة عند الهندوس والبوذ والسيخ...

إن الغرب عوض أن يختصر المسافة ويقصد الثقافات والحضارات التاريخية التي تجسد قيمة حقيقية في المجال الذي نحن بصدده، فقد ذهب في الطريق الملتوي وغير السوي. فبدل أن يسير بشكل سوي وبوضوح فهو يسير بشكل أقل ما يقال فيه فهو أعرج ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: 22].

ورغم كل هذا فالمسؤولية الكبرى على أبناء هذا الدين من العلماء والمتخصصين. لأن المسلم مأمور بالتبليغ وإيصال هذا الدين وهذه الرسالة إلى الناس وإلى كل من يحتاجها. وذلك طبعا مع مراعاة التدرج والأولويات والاستطاعة.

إن أولويات المرحلة والتدرج في التبليغ يلزمان المسلمين بالانخراط بكل مسؤولية وأمانة من أجل تحقيق الإسلام على الأرض وعلى الواقع ومن ثم تبليغ الرسالة على أحسن وجه. وتبليغ الرسالة الإسلامية لا ينبغي اختصاره فقط في الوعظ والإرشاد والتوثب الروحي وتزكية النفوس وتطهير القلوب، مع الاعتراف بالدور الكبير الذي يؤديه الوعظ والإرشاد والجانب الروحي في الثقافة والحضارة الإسلامية، بل بالإضافة إلى ذلك فالمسلمون ملزمون بالعمل الجاد والإيجابي في هذه الحياة، ولعل من أهم مظاهره، في هذه اللحظات التاريخية العصيبة، على إنقاذ البشرية من المصير الخطير الذي يتهددها.وبذلك يكون المسلمون قد خطوا خطوات مهمة في تحقيق البعد الكوني الذي تتوخى الشريعة الإسلامية تحقيقه. ولن يتحقق ذلك على الوجه السليم إلا إذا كان الحضور القوي لمقاصد الشريعة الإسلامية في التخطيط والتفكير من أجل تنزيل الحكام الشرعية، مع مراعاة مصالح الناس والتيسير عليهم ودرء المفاسد وكل ما يجعل حياتهم شاقة وعسيرة. وهذا النفس المقاصدي البعيد المدى الذي يهتم بالإنسان في كل أبعاده الروحية والمادية، الدنيوية والأخروية، في الآجل والعاجل، يتمتع به دين الله عز وجل دون غيره من الديانات

والفلسفات والأفكار، وذلك بفضل الرؤية او التصور أو المنظار، الذي يوسع آفاق هذا الدين وهذه الشريعة الرحيمة والتي عنوانها الرحمة والعدل ورفع الحرج ودرء المفاسد وجلب المصالح.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة:

- ابن الجوزي : ''زاد المسير في علم التفسير''، دار ابن حزم-بيروت- ط: 1، 2002 . ابن القيم: ''اعلام الموقعين عن رب العالمين''، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د.ت.
- ابن خلدون: ''المقدمة''، مؤسسة العلمي للمطبوعات-بيروت- د، ت.
- ابن سيد الناس: عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة-بيروت-ط: 2، 1982.
- ابن هشام: ''سيرة النبي صلى الله عليه وسلم'' تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر-بيروت- 1981.
- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن عطية (456ه): ''المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز''، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت- ط: 1، 2001.
- البخاري: ''الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه''
- عبد الله بن عمر البيضاوي (685 هـ) : ''أنوار التنزيل وأسرار التأويل'' ومعه حاشية شيخ زاده، المطبعة العثمانية، 1415
- جمال الدين عطية، وهبة الزحيلي: ''تجديد الفقه الإسلامي'' بالاشتراك مع وهبة الزحيلي، دار الفكر-دمشق-ط: 1، 2000،
- جويل ك. بورن.ج.ر.: ''نهاية الوفرة''، ترجمة: حمدي أبو كيلة، الثقافة العالمية-الكويت-ع: 162، سبتمبر/أكتوبر 2011
- خالد حاجي: ''الجغرافيا بين الشاعرية والسياسة نماذج من الفكر الغربي المعاصر'' المنطلق-وجدة-ع: 10/ 1995.
- روجيه غارودي: ''وعود الإسلام'' ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1984.
- روسيمري فوت: ''حقوق الإنسان في خضم الصراع''، ترجمة شاهر عبيد، الثقافة العالمية-الكويت- ع: 150 سبتمبر/أكتوبر 2008،
- سيد قطب: ''خصائص التصور الإسلامي ومقوماته'' دار الشروق-بيروت، ط7، 1980.
- سيد قطب: ''في ظلال القرآن''، دار الشروق-القاهرة-ط: 10، 1981

- سيدي عبد الله بن الحاج العلوي: ''نشر البنود شرح مراقب السعود'' تحقيق: محمد الأمين بن محمد بن بين، الإمارات، ط: 1، 2005.
- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: ''المواقف في علم الكلام''، دار الكتب - بيروت، د.ت، ص8.
- عبد الله بن عمر البيضاوي (685 هـ) : ''أنوار التنزيل وأسرار التأويل'' ومعه حاشية شيخ زاده، المطبعة العثمانية، 1415
- عبد المجيد النجار: ''مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة''، دار الغرب الإسلامي، ط: 2، 2008.
- عدنان جرجس: ''الأرض تدق أجراس الخطر''، ترجمة: عبد المنعم السلمون، الثقافة العالمية-الكويت-ع: 132، سبتمبر 2005.
- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة النجاح، ط: 4، 1991.
- علي عزت بيجوفيتش: ''الإسلام بين الشرق ''مؤسسة العلم الحديث-بيروت-ط: 1، 1994.
- اللجنة العالمية للبيئة والتنمية: ''مستقبلنا المشترك''، ترجمة: محمد كامل عارف، عالم المعرفة-الكويت-ع: 142، أكتوبر.
- لستر ثارو: ''الصراع على القمة'' ترجمة أحمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع: 204.
- مايكل زيمرمان: ''الفلسفة البيئية'' ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة-الكويت-ع: 332، أكتوبر 2006.
- محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، دراسة مقارنة'': كتاب الأمة-قطر- ع: 25، شوال 1410.
- محمد الطاهر ابن عاشور: ''مقاصد الشريعة الإسلامية''، البصائر للإنتاج العلمي، ط: 1، 1998.
- محمد الطاهر ابن عاشور: ''التحرير والتنوير'' الدار التونسية للنشر، (د، ت).
- محمد الغزالي: ''مشكلات في طريق الحياة الإسلامية'' كتاب الأمة-الدوحة- ع: 1، ط: 2، جمادى الآخرة 1402، ص83.
- محمد بن الكريم الشهرستاني : "الملل والنحل"مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت)، ط: 1، 1994.
- مراد هوفمان: ''الإسلام كبديل''مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات ومجلة النور الكويتية، ط: 1، 1993.
- مسلم: ''المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم''.

- منير حميد البياتي: ''حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون''، كتاب الأمة-قطر-ربيع الأول 1423، ع: 88، س: 22.
- النسائي: ''السنن الكبرى''.
- هانس بيترمارتين وهارالد شومان: ''فخ العولمة'' ترجمة وتقديم عدنا عباس علي، ومراجعة وتقديم رمزي زكي، عالم المعرفة-الكويت-ع: 295، ط: 2، أغسطس 2003.
- هورست أفهيلد: ''اقتصاد يغدق فقرا''، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة-الكويت-ع: 335، يناير2007.
- والدن بيلو ومارا بافيرا: ''حروب الغذاء''، ترجمة: إنصاف الباير، الثقافة العالمية-الكويت- ع: 162 سبتمبر/أكتوبر 2011.
- يوسف القرضاوي: ''رعاية البيئة في شريعة الإسلام''، دار الشروق-القاهرة- ط: 2، 2006.
- يوسف القرضاوي: ''أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة'' مؤسسة الرسالة-بيروت-ط: 13، 1992.

التأويل الفلسفي ومقاصد الشريعة

د. عبد القادر فيدوح*

أ - إبطال الظاهر:

يكثر الجدل في الدراسات الحديثة حول ما إذا كان الإسلام بطروحاته العقلانية بحاجة إلى تأويل؟ وهل بإمكان استنطاق القرآن في حوار العقل مع النص عبر آلية التأويل؟ واعتبار التأويل العقلي أداة للنفقة في الدين؟. ولعل الاشكال نفسه يطرحه ابن رشد حيث استهل كتابه فصل المقال في الفقرة الأولى منه يطرح هذا السؤال: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم مخطور، أم مأمور به إما على جبهة الندب أو على جبهة الوجوب؟.

إن الشروع في الإجابة على هذه الأسئلة يعيدنا إلى ما مر بنا في الفصول السابقة عن معنى التأويل عند المذاهب الدينية وعلماء الكلام، من حيث اعتباره إظهار أو كشف المراد عند الشيء المشكل. وعلى هذا الدرب نهج من جاء بعدهم من الفلاسفة على قدر من الاختلاف في الوسيلة التي بعثت فيهم روح التساؤل: هل يبقى ظاهر السياق موجها لحركة التأويل في فهم النص؟ وإلى أي مدى يبقى المعنى المجازي مشدودا إلى المعنى الوصفي للفظ؟ وما هي امكانية تجاوز المعنى الوصفي للنص؟.

* جامعة قطر

لقد كانت مثل هذه الأسئلة حاجزا للمتمسكين بالجانب العقلي باستخدام آلية التأويل سبيلا لهم لحمل النص على خلاف ظاهره، وقد تعزز ذلك أكثر في الفكر الفلسفي الذي أتبث خلافا بينا ـ في هذه المسألة ـ بين الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة.

ولمزيد من التوضيح ارتأينا أن نعود إلى إشكالية ظاهر النص ضمن سياق أفق المفاهيم والتطورات المعرفية، من منظور التوفيق بين الدين والفلسفة بما يقتضيه الدليل العقلي. ووثبا على منهيجة ظاهر النص القائمة على إحضار المعاني في الذهن بما هي حقائق، لا يمكن الخروج عليها، على اعتبارأن كل ما هو مضاف إلى كلام غير محجوز بمثل ماأمر به الصنعاني* وابن تيمية**، وغيرهما كثير، ومرورا بآراء المتكلمين في ترجيح كفة العقل والذي على أساسه يستطيع الإنسان أن يفكر تفكيرا سليما، بالنظر إلى أن علم الكلام ترتكز فيه قوة المتكلم على الاستدلال حول المسائل الاعتقادية، مما أدى إلى النزعات الشديدة بين المسلمين، الأمر الذي شتتهم وفرق ما بينهم، فانتفت عنهم الوحدة في المنهج والأسلوب، ووصولا إلى الفلاسفة الذين تميزوا بالمنهج التبريري في رؤيتهم للمفاهيم، مرورا بكل هذه المراحل، استطاعت آلية التأويل، بوصفها مادة التحرر العقلي في التشريع، التخلص من ظاهرة جمود النص، محاولة بذلك متابعة المستجدات بما تستلزمه العلة في دورها التسلسلي، بحيث يكون الشيء علة للآخر. وقد أكد لنا مصطفى عبد الرازق أن الرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين، نما وترعرع في ظل القرآن، ونشأت فيه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين، فيما وراء الطبيعة. والباحث في الفلسفة الإسلامية يجب عليه أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة

---

* في كتابه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

** بخاصة في كتابه: موافقة صريح العقول الصحيح المنقول.

الى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده[1].

ولعل من العوامل الرئيسة التي فرضت تبني ظاهر النص، الصراع السياسي السائد، مما عزز وتيرة الاستتباب الفكري في أحدية المعنى، المستمدة بالأساس من أحدية التوجه السلطوي، وهي علاقة تجمع بين القارئ وسلطة النص من جهة، وعلاقة الفرد بالسلطة الدينية أو السياسية، من جهة أخرى، لأن الأمر متعلق بحقوق الفرد وحريته، وهذه الحرية تتراوح بين أن تكون معدومة وأن تكون مقيدة وأن تكون مطلقة. ولعل أسباب التمرد على النص والتحرر من ربقته، أو الإستسلام له هي الأسباب ذاتها الداعية إلى التمرد على السلطة أو الخضوع لها، وهي أسباب، على اختلافها، لا تخرج عن أن تكون إلزامية في حالات الضعف وملازمة القانون، أو إرادية إيديولوجية في حالات الانبهار بالمشروع وصاحبه، أو رفضه ومعاداته. وبذلك يكون القول بأحدية المعنى أوبتعدده قولا متصلا بعلاقة القارئ بالنص أو بصاحب النص لا يعدوأن يكون عاكسا ومسايرا للقناعات الأيديولوجية والأوضاع الثقافية والسياسية[2].

لقد سادت فكرة التمسك بظاهر النص عند أهل الحديث، بخاصة عند داود الظاهري، حيزا زمنيا معتبرا في تاريخ الفكر العربي للدلالة على إبراز المعنى بما لا يدعو مجالا للخلاف، وهو الصريح في حقيقته.وعلى ضوء ذلك فإن التأويل الذي يرتكز على حمل اللفظ، على خلاف ظاهره، لا يمكن أن يكون مجاله النوع الثاني "أي النص الصريح" بل النوع الأول وهو "الظاهر"، ولكن الالتزام به يتوقف به أولا على أن يكون هناك دليل عقلي أو لفظي بصرف اللفظ عن ظاهره، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلة من الناحية العقلية أو غير واردة من الناحية اللغوية المعنوية، وثانيا أن يكون المعنى الجديد متناسبا مع المعنى الأصلي، ومع سياق الكلام العام كما في

---

(1) ينظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط1، 1944، ص123-157.

(2) الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتاب التفسير، تونس، ط1، 1968، ص204.

مثل "المجاز" أو "الاستعارة"، ففي هذا المجال لا بد من وجود علاقة ـ محددة أو مطلقة ـ بين المعنى الحقيقي والمجازي، أو الكتابة التي لا بد فيها من وجود تلازم عرفي بين المعنى الأصيل والمعنى الذي يراد إفادته باللفظ على سبيل الكتابة"[3].

إن اتباع المنهج السليم الذي نحاه الفلاسفة في تبريراتهم خول لهم قراءة النص قراءة مغايرة كان يعتمد على العقل، وقد ساعدهم على ذلك انتشار الوعي المعرفي، والمؤهلات الثقافية التي كانت في مستوى استيعاب الفكر الجديد، مما أسهم في تحول الفكر من الظاهر إلى الباطن، إلى إنتاج المعرفة، على خلاف ما كان سائدا عند أهل الحديث وبعض المتكلمين الذين كانوا يفتقدون إلى المنهج الذي من شأنه أن يوسع ظاهرة اهتمامهم وتصوراتهم، الأمر الذي تداركه الفلاسفة عندما صبغوا آراءهم بالجدلية والتبريرية ما مكنهم من إبطال الظاهر، وإكساب دافعية التأويل صفتها الفاعلية، بتقريب الفلسفة من العقيدة، أو التوفيق بين الحكمة والشريعة.

لقد عزز الفلاسفة مقولة تقسيم النص إلى ظاهر وباطن، وأن الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل، وهو ما أطلق عليه بالمنهج التوفيقي في فهم النص. نتيجة لذلك تشعب احتدام الخلافات بين أهل الحديث وعلماء الكلام والفلاسفة، فاتسع مجال الرأي، وانتشر الاستنباط بخاصة عند الفلاسفة الذين أرجعوا النص إلى إعمال العقل وإظهاره بما يتلاءم مع أهل البرهان، تفاديا للخلافات المفرطة التي من شأنها أن تمزق الوعي المعرفي نتيجة للتأويل الذي قد يعرض في غير موضعه. لذا يرى ابن رشد أنه ينبغي أن يُقَرَّ الشرعُ على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع

---

(3) ينظر السيد محمد حسين فضل الله: النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، مجلة المنطق عدد 117- 1997، ص11.

العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمر جميعا، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين [4].

وتقسيم ابن رشد الشرع إلى ظاهر وباطن مفاده قصور النظر لدى عامة الناس وجهله البرهان الذي هو أعرف عند الفلاسفة بما هو غاية مقصودة توجب النظر الموصول إلى الحقيقة التي قد يستعصي فهمها عند عامة الناس الذين يفتقدون إلى العقلية النافدة.

وحتى لا يترك الأمر فوضى بين جميع الناس في الخوض في التأويل، جعل ابن رشد ومن قبله الغزالي، ضوابط صارمة يكون من شأنها تقنين مسألة التأويل. فإذا كان الغزالي يرى أن للراسخين في العلم معيارا في التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك. أضف إلى ذلك أنه قسم أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التي لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات، وهو ما أشار إليه ابن رشد صراحة في كتابه مناهج الأدلة في أثناء حديثه عن مصنفات الناس معتمدا ما قاله الغزالي، ومعتبرا أن القانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتابه التفرقة، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي [5]، وابن رشد عندما يشير إلى ذلك فإنه يعتقد جازما أن طباع الناس متفاضلة ومتفاوتة في المستوى، وأن عامة الناس غير قادرة على معرفة حقائق باطن النص إلا من قبل ذوي العقول النيرة، ولعل في عرض هذه الإشكالية ما يبين احتدام الصراع بين المؤيدين والمعارضين لمسألة الباطن والظاهر فكان من شأن ابن رشد "أن أبدع في تناوله التناقض بين الظاهر والباطن بطريقة ديالكتيكية...

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص151.

(5) ينظر محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، سلسلة اقرأ، دار المعارف، 1996 ص66.

تقوم في رفع التناقض، وذلك بالاتيان بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن في تأويله المجازي الذي يحافظ على قداسة اللغة العربية مع إخضاعها في الوقت نفسه للقياس العقلي"[6] الذي لا يستطيع ـ أحد ـ من غير الراسخين في العلم تبنيه والخوض في مجاله، لإدراكهم أن المعنى الذي صرح به في الشرع ليس هو المعنى الموجود، بل أخذ بدله على جهة التمثيل، وقد أدرجته بعض الدراسات[7] تحت أربعة أصناف على النحو التالي:

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطرالفائقة.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم منه بعلم قريب الأمران معا.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، يعلم بعلم البعيد لماذا هو مثال.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثالهيعلم بعلم قريبلماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

لقد بدا لنا عند تعرضنا الى مصنفات الدراسات القديمة أن لإشكالية "الظاهر" في تحليل النص مكانة متجذرة، بخاصة، عند أهل الحديث، وحتى إن اختلف مدلولها فهي تتناول بدرجة متفاوتة من الوعي التي تسمح بتعدد المعنى بوصفها مسلكا حضاريا يتجدد بتلاقح الآراء بما تستدعيه ظاهرة التواصل اللغوي فالاتجاه الظاهري رؤيا استناجية من المعنى المدرك، لأن في نظر متتبعيه أنه قطعي الدلالة، وما كان قاطعا في دلالته لا يقبل احتمال التأويل، لذا ركزت معظم الدراسات السابقة على تعزيز المنهج الفلسفي من منظور الاستنتاج بالبرهان، كما ركزت على ما كان يقبله النص قبولا مرجوحا في وضوح دلالته من حيث لا يقبل الاحتمال.

---

(6) مراد وهبة وآخرون ابن رشد والتنوير، ط1، دار الثقافة الجديدة، 1997، ص89.
(7) ينظر محمد حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، ص67-68.

وإذا كان الأمر كذلك عند مدرسة أهل الحديث، فإن الممارسة التأويلية في مثل هذه الحالة غائبة بالقدر الذي رجحته ـ نسبيا ـ مدرسة الرأي، وبخاصة الفلسفة فيما بعد، لذا لم يأخذ النص من ذي قبل نصيبه من الدلالة المستهدفة، والنص أيا كان، بما فيه النص القرآني، برهاني الدلالة في مقارعة الحجة بالحجة، وتفنيد اجتهاد الخصوم بما يملكه كل مشرع من وسائل إقناعية. وفي هذا دليل على اعتماد التأويل، وأن العلم بهذا لا يكون إلا بفقه النص، أي فهمه، والعلم به، لأن الفقه لا يتعلق بوضعية دلالية منعزلة أو متفرقة، بقدر ما يصبو إلى وضع مجموعة القواعد المبينة لكيفة الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدية إلى استنباط الحكم من الأدلة الشرعية[8] لذا استوجب الفلاسفة إخضاع الظاهر بالبرهان بتجنب أخذ النص على ظاهره والنيل إلى الدلالة المجازية. ومن هنا نجد الغزالي يركز في بعض مواقفه على أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس هي الوجود الذاتي في حقيقة حدوثه والوجود الحسي من حيث لا يمكن أن يشارك آخر غيره فيما يحس، والوجود الخيالي في رسم الصور الذهنية، والوجود العقلي في أن يكون في الشيء روح وحقيقة، والوجود الشبهي بحيث يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه على اعتبار أن "أنواع الوجود ومراتبه وطبيعة كل وجود، ووفقا لهذا يتحدد الموقف من التأويل، فيدرك الإنسان أن منه ما لا يقبل التأويل، ومنه ما يقبل التأويلفالوجود الثابت الحقيقي لا يقبل تأويلا، أما ما ليس له وجود حقيقي ثابت كأن يكون وجودا حسيا في حس الفرد نفسه أو في خياله، ومنه ما يدرك العقل معناه، ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل، ثم استطاع أن يحدث درجات التأويل وفقا لتبين حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه"[9].

---

(8) ينظر السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين ص13 عن الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص201-202.

(9) ينظر عاطف العراقي وآخرون: ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1993، ص214.

إن مسألة ظاهر النص في احتماله المرجوح لم تحقق للدراسات الفلسفية إلا اتجاها اتباعيا على نحو ما نهجه الغزالي، فيما تميـز ابن رشد ـ ومن تبعه- بمحاولات جادة، استطاعت أن تتجاوز الفكر السابق بالنقلة النوعية التي حولت معنى النص بحسب ما يلائم أصناف الناس ومراتبهم الفكرية، فوضع للتأويل قواعد وفصولا تجاوز بها ظاهر النص لدى النخبة التي كان تبنيها لها يمثل إقداما لذروة النضج الفكري السائد في نقلته النوعية.

وإذا كان النظام السائد للوعي الفكري قد أسقط التفسير بالظاهر الذي هو مخول للعامة في قصورها ببعد النظر العقلي، وتجنب الخوض في الاختلافات التي قد تؤدي بهم إلى التقليد الأعمى والتعصب المفرط لأي مذهب، إذا كان الأمر ذلك بالنسبة لعامة الناس، فإن الخاصة منهم كانت تميل إلى التحليل الباطني من منظوره التأويلي، نظرا لمطاردة الفلاسفة الذين كانوا يتهمون بالزندقة والكفر، وهذا ارتهان الفلاسفة للمستقبل يتبنى انتاج المعرفة عبر آلية التأويل التي توجب التصوير بحسب رتب الناس وتكوينهم الثقافي الملائم لهم. وطرق التحصيل متعددة فمنها الطريق الخطابي، والجدلي والبرهاني "فإذا كان من أهل البرهان فإنه يحصل منه التصديق عن طريق البرهان، وإن كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريق الجدل، وإن كان من أهل الخطابيين، وهم الجمهور الأعم، فيحصل لهم التصديق عن طريق الموعظة الحسنة[10].

لقد منحت الفلسفة للنص دورا متميزا فيما يستوجبهالعقل، فأخذ التأويل مكانة محترمة بين الدارسين بخاصـة منهم الفلاسفـة الذين نظروا إلى المؤول بأن ينظر، ويتأمل، ويستدل ليهتدي إلى رد الشيء إلى نصابه ومعرفته المعرفة الحقيقية. وفي ذلك اتفاق نسبي مع ما ذهب إليه الأشاعرة، وبخاصة المعتزلة التي اعتبرت حجة العقل أولى خصائص مصدر الالتزام في مسألة النظر، ودرك الشيء قبل الكتاب والسنة والإجماع من حيث إن المعارف، ومعرفة الله على وجه التحديد، لا تنال إلا بحجة العقل.

---

(10) ينظر، فصل المقال: 116 وما بعدها.

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو، فإن محاولة التقليل من شأنه، أو إقصائه عن أداء وظيفته يعد تعطيلا للاجتهاد، وارتهان الأمة إلى الماضي. لذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول ما من منطوق به في الشرع خالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد"[11].

ب - أوليات التفكير بالتأويل:

لقد أفادت المفاهيم الفلسفية، ومن جملتها الدراسات التأويلية من علم الكلام الذي يعتبر في طليعة المعارف التي كان لها شأن عظيم، في بلورة طروحات الفلسفة الإلهية، بما في ذلك مدونات الدراسات القرآنية بالعقيدة، وعلم التوحيد، وسائر المعارف الأخرى التي أسهمت بدورها في تأصيل قواعد الفلسفة الإسلامية. وهذا ما اتفقت عليه الدراسات الحديثة على ما أمدت به الفلسفة بمدد غزير في تعزيز الفلسفة الإسلامية الأمر الذي شجع الفلاسفة على أن يستفيدوا من علم الكلام والخوض في مجالات جديدة لعلم الإلهيات على وجه الخصوص "وهبت رياح التردد على الافكار الفلسفية، واصطدمت عقائد المتكلمين مع أراء الفلاسفة. وقد سعى الفلاسفة بما يملكون من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود، فأوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في إلهيات الفلسفة الإسلامية"[12]، وعلة ذلك تكمن في أنه لن يتم أحدهما إلا بالآخر بما تفرضه الضرورة العقلية، على اعتبار أنها رجاحة مؤيدة

---

(11) فصل المقال، ص98.

(12) المطّهري: العدل الالهي، ص35.

لحقائق الشرع، كما أن النص الشرعي مدرك لضرورة العقل وأحكامه وفق مقتضيات القرائن الدالة.

من هذا المنظور يمكن اعتبار التأويل في سياقه الفلسفي محل خلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، من حيث السياق الإجرائي، نظرًا لوجه الخلاف بين المعرفة الاعتقادية عن طريق القلب واللسان، والمعرفة الكسبية التي يخوض فيها الإنسان بالعلم والعقل، وقد وصل الخلاف بين القدامى إلى أشدّه، فبينما وكلت المعتزلة سلطة التفكير إلى العقل المطلق ـ على نحو ما مر بناـ أرجعت الفرق الكلامية الأخرى أمر التدبر والتفكر إلى التوفيق بين النقل والعقل، ولعل المستفيد من ذلك كله هو السبيل الإجرائي لمفهوم التأويل الذي منحته الفلسفة دورا نشطا ومكانة متميزة بين الفلاسفة تضاهي منزلة "مفهوم النقل" لدى أهل الحديث. وقد شجع على ذلك انتشار الفلسفة بخاصة إذا أخذنا في الاعتبار دور السلطة في تشجيع الترجمة والتباهي بنقل العلوم اليونانية، قبل أن تفعل الفلسفة فعلها في تثوير العقل، وتنشيط الوعي المعرفي لدى الخاصة إليأن صار التأويل إجرائيا يتخذ سبيله ضد أساليب البحث الفلسفي.

لقد فرضت المعرفة المطلقة ـ في الفكر الإسلامي ـ نمطا فكريا أخذ على عاتقه تأصيل مهمة الواجب الشرعي، والحقيقة الدينية بالنص دون سواه، واشتد الصراع بين التيار النصي والتيار الكلامي، سواء منهم المعتزلة أم الأشاعرة، بخاصة في مسألة التدليل على أهمية النظر في معرفة الله فيما إذا كانت واجبة بالشرع أم بالعقل، واستمر الوضع على هذه الحال حيزا زمنيا معتبرا حتى أفول نجم علماء الكلام، وبزوغ نجم الفلاسفة الذين رجحوا الحكم على الشيء بحسب مقتضى العقل والواقع، وهو ما أدخلهم في صراع مع التيار النصي الذي يقف عند ظاهر النص من دون البحث في العلل، فتحول الصراع من أهل الحديث وعلماء الكلام إلى أهل الحديث والفلاسفة، وحاول كل تيار أن يقنع الآخر بما يعتقد من أدلة مقنعة، إما بالنقل أو بالعقل إلى أن جاء ابن رشد وفصل في العلاقة بين الحكمة والشريعة معتبرا أن الغاية من الفلسفة هي الوصول إلى الحقيقة التي أكدتها الشريعة، وهي حقيقة وجود

خالق لهذا الكون، لذا فإن النظر البرهاني - في نظر ابن رشد - "لايؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[13].

والحاصل ضمن هذا السياق أن كلا من أراء أهل الحديث وعلماء الكلام، والفلاسفة - كلها - تصب في منهج واحد هو كيفية قراءة النص في البحث عن الحقيقة في ضوء ترجيحات غير متباعدة النتائج، يفرضها الواقع ويقويها العقل. وإذا كان هناك من تباين فإن ذلك من شأن طبيعة الموضوع من حيث كون اهتمام الفقه بالفروع، في حين يهتم علماء الكلام بالنظر في الأصول، بينما يتولى الفلاسفة، بمنهجية علمية، المسألة بما يستدعيه الحقل المعرفي بالنظر العقلي، الأمر الذي زاوج بين وجود فقهاء فلاسفة، وفلاسفة فقهاء، في التحقيق بين العمل الفقهي والتوجه الفلسفي، وهو ما أكد خلق التوازن بين النقل والعقل.

ضمن هذا المنظور استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أن الفلسفة الإسلامية تجمع بين النقل والعقل، وبين مباحث الإلهيات في التوحيد وقضايا الوجود من جهة ثانية. ومن هنا، تجسد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأخذ بالتأويل، بغرض التمكن من تقريب النص إلى حقيقته وحل الخلافات، وتقديم الحلول المناسبة المأمور بها في الشريعة.

لذلك، أصبح التأويل بين النقل والعقل - في نظر الفلاسفة - وسيلة لتحقيق صدق العقيدة، وتوجيه الأراء التي تتميز بها الحقائق، ولما كان الأمر كذلك، كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التصديق بالسمع والعقل، كما تقوم على الباطن الذي هو علم الحقيقة، والظاهر الذي هو علم الشريعة.

إن الانتصار للتأويل والاهتمام به، وسيلة يحقق جوهر البنية الفكرية للفلسفة الإسلامية، في تلازمها مع الشريعة، من منظور أن طريق التوحيد هو العقل بوصفه قوة عاقلة، مستقلة، متأملة، ومتدبرة، بالنظر في الأدلة التي يتوصل بها الإنسان إلى حقائق الاشياء، وهو المقصود بالتأويل الراجح والذي

---

(13) فصل المقال، ص96.

هو أول الواجبات في الفلسفة الإسلامية. أضف إلى ذلك أنه بالتأويل العقلي تقع مسؤولية الفلسفة الإسلامية والذي من خلاله يتمكن الإنسان من تنوير الهدف المنشود، واستنباط الأحكام من ظاهر النصوص الشرعية، وتوضيح معانيها بغرض تقريب مقاصد الشرع، ومتى حصل ذلك من المؤول صح منه النظر والاستدلال بالتاويل الحقيقي.

وإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألةالعلاقة بين الإيمان والعقل ـ كما مر بنا ـ فقد وجدت هذه الإشكالية مكانها بحيز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين الذين اعتبروا أن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل، حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة الإسلامية، أو بين كلمة فلسفة واستعمال حكمة إلهية، فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة. ولعل خير من يمثل هذا التوفيق قبل ابن رشد هو "فيلسوف العرب" الكندي (185هـ-260هـ) الذي كان مدفوعا في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي، ومقصده هذا يتفق مع ما ذهبت إليه الفلسفة النبوية بوصفها التعبير الفلسفي الشرعي لعقيدة نبوية كالإسلام[14].

وعلى الرغم مما صرح به حسين مروة من أن ثنائية العلاقة بين الشريعة والفلسفة حق ـ على الأقل من منظور الفلسفة الأولى ـ من حيث طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي، كخطوة أولى، وعاناه معاناة عقلية شاقة، والتي فرضت عليه أن تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام أو تطابق، لا علاقة تعارض أو تناقض، على الرغم من إقرار حسين مروة بهذا في حق التوافق بين النقل والعقل، والمبررة منطقيا وتاريخيا في التداخل بينهما فإنه يعتقد جازما أن ذلك أوقع مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير حين دعوها بالفلسفة التوفيقية، قاصدين بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة، والحال أن المسألة في نظره لم تكن عملية

---

(14) ينظر هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص238.

التوفيق مقصودة، وإنما هي في جوهرها حصيلة وضع تاريخي موضوعي[15].

وأيا كان الأمر، فإن التزاوج بين النقل والعقل كان وسيظل مبعث نشاط فكري ساعد الحركة المعرفية على بلورة مداليل النص الظاهري من منظور ذوي الاتجاه التأويلي، والذي غالبا ما كان يتضمن مرجعية خارجية للتعرف على عمق دلالة النص، استنادا إلى ما رواه السيوطي ـ في الإتقان ـ عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه قال في حق الفقيه: "لا يكون الرجل فقيها حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة". ولهذا الغرض يتضح مسار فقه النص الذي يقوم على أساس تصريف الوجوه من خلال التأويل الذي يحدد قواعده وضوابطه بحسب ما تتبناه الشريعة.

ولهذا، يدعونا الكندي ـ أول الفلاسفة المسلمين ـ إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة، في أثناء تعرضه إلى علاقة الشيء بالحقيقة، ضمن رسالة يوجهها إلى المعتصم بالله يقول: "...لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ شأنه، فإن الرسل صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة "الفلسفة" عند ذوي الحق،وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا[16]، وهو في موقفه هذا بحكم تقربه من السلطة يوجه انتقاده إلى كل من حاول تغييب حقيقة الجمع بين الدين والفلسفة، وأن كلا منهما يفضي إلى لآخر وفق آلية الاجتهاد للتأويل، على اعتبار أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل. والحاصل عنده أن صرف الناس عن التأويل مضرة، ومن هذا يظهر لنا أهمية إعمال العقل وإحقاق الحق أنى كان في قوله: "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحقاق الحق

---

(15) ينظر حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص61-62.

(16) ينظر محمد عابد الجابري مقدمة فصل المقال 33-34 عن رسائل الكندي الفلسفية 32-35.

واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاسية، عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به"[17]، معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية، نابعة من إحقاق الحق في مطابقته لمقاصد لشرع وملازمته متعلقات التوحيد، وإن كان الأمر كذلك كان توجيها سليما بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معا.

ولا غرابة في هذا عند الكندي ما دامت الفلسفة في المشرق العربي في نشأتها سمة جوهرية من سمات إظهار النص "حيث الجدل الكلامي قائم بغرض الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية وبإشكالياته الرئيسة: التوفيق بين النقل والعقل. لقد انخرطت الفلسفة في هذا السياق نفسه منذ بداية ظهورها مع الكندي، فكان عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أن لا تعارض بين ما تقرره وما جاء به الدين"[18].

إن ما جاء به الكندي لا يتفق مع ما ورد عن ابن باجه الذي لم يربط بين الدين والفلسفة "بل على العكس نجد له ميلا صريحا إلى الفصل بين الدين والفلسفة، على أساس أن ميدان الدين ميدان مستقل بنفسه لا دخل للعقل فيه"[19]. فإذا كان الوحي قابلا للتأويل العقلي عند كثير من الفلاسفة فهو عند ابن باجة غير قابل لذلك، من منظور أن التأويل العقلي موهبة إلهية وليس من صلاحية أي إنسان ان يخوض في هذه الظاهرة.

وقد استعرض الفارابي (المتوفى 339هـ) من الأحكام التي تعالج صلة علم الكلام بالفلسفة، بخاصة في مسألة التأويل التي يستطيع المتكلم أو الفيلسوف أن يستنبط تقدير الأشياء دون الوقوع تحت تاثير الأحكام الجاهزة إلا بما جاء به النص على ما تقتضيه اللغة التي نزل بها القرآن، من ذلك أن المتكلمين عنده "يدافعون عن الدين بأن يأخذوا أولا في تحديد دقيق تتناول الاعتقادات والتكاليف التي أتى بها الشرع.ثم يمعنون النظر في المحسوسات

---

(17) المرجع نفسه، ص33.

(18) محمد عابد الجابري: مقدمة فصل المقال، ص43.

والمشهورات والمعقولات.فإذا ماعثروا فيها على ما يسندون إليه الاعتقادات استخدموه دليلا.أما إذا عثروا على أقوال تخالف العقائد، فربما يحاولون تأويل هذه الأقوال بالمجاز، ولو توسعوا في المجاز.وإن عجز هذا التأويل عن التوفيق بين الدعوى العقلية والعقيدة، وجاز رد هذه الدعوى أو تأويلها على وجه التوفيق فعلوا.."[20].

إن حاصل التفكير، في هذا الشان عند الفارابي قائم على الجمع بين الحكمة والشريعة واتفاقهما من حيث المصدر والموضوع والغاية لما فيهما من خير لصالح البشرية. وكلتاهما تعطيان الهدف المنشود لمعنى الإنسانية وهي "السعادة القصوى" في نظره، وحتى وإن كان طريق الحكمة (الفلسفة) يقينية، فإن طريق الدين إقناعية. أضف إلى ذلك أن الفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي، في حين يعطي الدين تمثيلا لهذه الحقائق وتخييلا لها على نحو ما ورد عند الفرابي قوله: وتفهيم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته. والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإيقاع التصديق يكون بأحد الطريقين: إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها نفسها، أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات "فلسفة"، ومتى علمت بأن تخيّلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيّل عنها عن الطرق الإقناعية... كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء: "ملة"، "دينا"[21].

وقد ذهب إخوان الصفا إلى التفرقة بين الدين والفلسفة مستشهدين في ذلك بالآية ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [الروم: 56] معتبرين في ذلك تقدم الإيمان على العقل، وإذا كان الإيمان يوجه العقل فإن وظيفة العقل تكمن في تفهم الشريعة وتوضيح سبيل "الحقائق الايمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها، أو عدم وجوبه. فمهمته قبل الإيمان هو الاستيثاق من تلك الشهادة،

---

(19) المرجع نفسه، ص45.

(20) لويس غاردي (وآخر): فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص190.

(21) ينظر الفارابي: تحصيل السعادة، ص41.عن فؤاد معصوم: إخوان الصفا "فلسفتهم وغايتهم، دار المدى، ط1، 1998، ص124.

فكان العقل هنا سابقا على الإيمان وممهدا له، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه، والإيمان يجب أن يكون متجها نحو العقل فلا يكون إيمانا ساذجا، بل إيمانا عقليا. إذن كان للعقل مهمتان: المهمة الأولى التمهيد للإيمان، والمهمة الثانية -بعد حصول الإيمان- تعقل موضوع الإيمان"[22].

وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر إخوان الصفا قائما على تأكيد التعامل بينهما وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع، وما الفلسفة في نظرهم إلا تأكيد للعقيدة بل هي "المنهج العقلي لفهم الدين"[23].

(22) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام 36-37 عن فؤاد معصوم: إخوان الصفا "فلسفتهم وغايتهم"، ص126.

(23) رسائل إخوان الصفا، الرسالة 14-1/ 427. الرسالة 47-4/ 124.

مقاصد النص في الفلسفة الإسلامية
بين إبلاغية الكلام وإبداعية الخطاب...
مباحثة نسقية في دلائلية اللغة الدينية

■ كريم محمد بن يمينة*

«...الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبيّن في علم الكلام». - الشاطبي (أبو أسحاق)، **الموافقات**، ج1، ص27.

استهلال:

ترتكز الفلسفة الإسلامية على النصّ لتأسيس مستويات من الفهم والتفسير والتحليل والنقد، ليمتد الكلام [اللفظ المفيد، والمعنى المستفاد] بين جينيالوجيا الأثر وهرمنيوطيقا التراث في مباحثة الأصل، ومفاضلة التفصيل، ومثاقفة الحكم، ومناشدة الحكمة، نحو بلوغ المقصد ضمن عرف المعتقد، وكذا لتستثير [تستشير] مجموعة من التساؤلات النسقية [السياقية] ذات المسعى المنهاجي والحجاجي: كسؤال الاستدلال حول آليات النص لإنتاج وتحديد المقاصد في مجالات الكلام والخطاب والفقه؟ وما هي الفرضيات التي نستخدمها في مناولة هذا الغرض؟ وكيف يحصل التوافق [الترافق] بين أدوات اللغة، وبين إرادة الاعتقاد في فك شفرات النص دون استمالة نحو سلطة

* أستاذ باحث شعبة الفلسفة جامعة د.الطاهر مولاي، سعيدة، الجزائر

المنطوق أو سلطان الملفوظ؟ فالارتقاء [الاستقاء] من النص إلى الدليل... وكذا الاعتلاء [الاستيلاء] من الخطاب إلى المقصد... يتطلب مباحثات ابستيمية وكذا إيتيقية... وعوالم من إفادة الكلام بما يستجيب ويخدم مراتب الاعتقاد وترسيم مناهج لقراءة التراث بما يخدم نظامية الفلسفة... ومنظومة الدين.

أولا: النص الديني وقدسية اليقين [من سيمياء النص إلى ابستيمية الدليل]:

يتخذ النص (*Text-Texte-Textus*) في الاستعمال اللغوي تصدرًا [تصدعًا] بين مختلف الأغراض الموضوعاتية والمنطلقات المتواضع عليها التي تؤكد دقة المبنى بما يتناسب مع رفعة المعنى، فهو في العربية **تأصيلاً** «الرفع البالغ، ومنه منصّة العروس، والنص كلام مفهوم المعنى، وهو المورد والمنهل والمرجع، والتنصيص المبالغة في النص وصولاً إلى النُّصح والنصيحة»[(1)]، ولفظ "النص" **تأسيسًا** هو: «... بفتح النون وتشديد الصاد من نصَّ ينص، ج: نصوص: الظهور، ومنه سُمي كرسي العروس: منصة، لظهورها عليه... نص الكتاب: ألفاظه، والكلام المنصوص... الكلام الذي لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم: هو نص في الموضوع»[(2)]، كما يطلق النص **اصطلاحًا** على: «النسيج، الكتابة الأصيلة الصحيحية، المنسوجة على منوالها الفريد، مقابل الملاحظات (*notes*) والشروحات والتعليقات (*Commentaires*). ويعني النّص الكتاب في لغته الأولى، الأصلية، غير المترجم... والنص هو كل مدونة (*Corpus*) مطبوعة أو مخطوطة، ومنه في اللسانة النص المشترك (*Co-texte*)»[(3)]، هذا الاشتراك السيميائي الذي يحضر عند استهواء القراءة أو

---

(1) خليل أحمد خليل (د)، مفاتيح العلوم الإنسانية "معجم عربي، فرنسي، انكليزي"، دار الطليعة، بيروت، لبنان، دط، 1989، ص433.

(2) محمد رواس قلعة جي(أ.د)، حامد صادق قنيبي (د)، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص480.

(3) خليل أحمد خليل (د)، مفاتيح العلوم الإنسانية "معجم عربي، فرنسي، انكليزي"، مرجع سابق، ص434.

استمالة الكتابة وما يصدر عنهما من ألفاظ وأصوات في إنتاجية لمجموع من الأنسجة المتداخلة أو الشريدة.

يشكل النص (*Texte*) مع السياق (*Contexte*) تركيبة [توليفة] تتألف من شهادات توثق لاتفاقية متراصة ومتناسقة، فمثلما يحتضن النص السياق في تداولية الاستعمال، يحتفل السياق بالنص لينسج رفقته كلاما متضافرا [ملتويا] بالتأكيد والتأييد والملاحقة الألسنية [الأنسنية]، ليغدو "السياق" «نصَ عمل ما: أجزاء من نص تسبق استشهادًا (*Citation*) أو تليه، فتمدّه بمعناه الصحيح، يقال: ضع الحدث في سياقه التاريخي أي في مكانه الصحيح، والتساوق (*Contexture*) هو التوافق بين أجزاء الكل (تناسق القصيدة، تساوق العظام)»[4]، فيتآلف السياق من مجموع نصوص ذات خطابية متراصة، مثلما يتسق النص في سياقات ذات دلالات موحدة [واحدة أو أحادية] يرتشف من المعنى صياغة تفيد صحة صلاحية التواصل، وتستشف من اللفظ مقاصد تقيد مهمة إصلاح مفسدة الاتصال.

ينسجم "النسيج" بين عناصره مع إنتاج النص وترتيب روابطه المنطقية وإحكام كلماته البنائية، فـ«النص إجمالا يمثل نسيجا من الكلمات المنخرطة ضمن وحدة قضايا تشكل كلا متداخلا ومتكامل العناصر تحكمها روابط منطقية... بحيث يمثل كل نص حقلا لإنتاج الدلالات ولفائض في المعنى»[5]، هذه الوحدة التي يحررها المعنى في انفلات الدال، تمنح النص سياقه العام، فـ"النص" «نسيج من المفاهيم المنخرطة ضمن وحدة قضايا تشكّل كلاً متداخلاً ومتكامل العناصر تحكم بينها روابط منطقية متينة، كما أنّ النص يمثّل عنصرًا من نسق فلسفي ينتمي إلى بيئة تاريخية وثقافة محددة تشكَّلَ وانبنى عليها. ويتولى النص الفلسفي عرض موقف أو بيان حلّ لمشكل أو استبعاد موقف له علاقة بالقضايا المطروحة إبستيميا في ذات المناخ الابستيمي»[6]،

---

(4) نفسه، ص434.

(5) محمود بن جماعة، مجموعة من الأساتذة، في إشكالية قراءة النص الفلسفي "منهج وتطبيق"، مطبعة التسفير الفني، دط، 2003، ص20.

(6) حبيب كتيتة ومحمد الغنوشي، المقال الفلسفي في الباكالوريا، نقلا عن: محمود =

فالمعنى سواء أكان نتاج تأويل أو تفسير أو حتى التباسا وتضليلا مرده إلى تلك العلاقات التي تتضافر فيما بينها لتحافظ على هذا النسج باسم النصية، وتحت طائل الانتماء والاحتواء، فالنص موجه من الخارج يتدافع نحو مركزية معلنة في البدء... أو أنها قراءة في اللغو [الغلو] وفق ضوابط الإقصاء [الإلغاء] والحد [القطع]، استئناسا بقاعدة "الجمع والمنع"، وتتولى بيئة النص كشف هذه المفاهيم بلا حسم ولا حل، فيصعب الانفتاح على مقترحات جديدة ما لم تجزه اللغة ذات اعتقاد، فالنص احتكام جاد يلازم ابستيمية مشفرة، وسبيل لمراقبة [معاقبة] كل أفول أو التباس أو شرود... لا يستجيب لمستويات القراءة.

يُعرف روبرت شولز "النص" بأنه: «مجموعة من العلامات التي تُنقل في وسط معين من مرسل إلى متلقٍّ بإتباع شفرة أو مجموعة من الشفرات، ومتلقي هذه المجموعة من العلامات، وهو يتلقاها نصًا، يباشر تأويلها على وفق ما يتوفر له من شفرة أو شفرات مناسبة. فالاقتراب من قول أدبي بوصفه نصًا يعني اعتباره، بهذه الطريقة، منفتحًا للتأويل، برغم ارتباطه بمعايير نوعية معينة. وفي هذا المعنى يقابل "النص" "العمل" *Work* الذي يمثل كيانًا مغلقًا ومكتفيًا بذاته. وليس هذا بالتمييز الصارم، بل مجرد توكيد وتفريق طفيف»[(7)]، فحين يرتقي [يسقط] النص إلى مرتبة "الدليل"، يفقد الكثير من انسيابيته ومرونته وكذا كونيته، ليصبح حكما مستنتجا وقاعدة مستنبطة، يستنفذ كل توسيمات التأويل وترسيمات الفهم في سبيل قضية [مهمة] واحدة، هي وظيفة صناعة التفكير الضيق، وإنتاج الكلام الخبري المغلق.

يُطلق النَّصّ في عرف الأصوليين على معان متفرقة، أهمها:

1 - كلّ ملفوظ مفهوم المعنى في الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو

= ابن جماعة، مجموعة من الأساتذة، في إشكالية قراءة النص الفلسفي "منهج وتطبيق"، مرجع سابق، ص59.

(7) روبرت شولز، السيمياء والتأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص251-252.

نصا أو مفسرا حقيقة أو مجازا عاما أو خاصا اعتبارًا منهم للغالب، لأنّ عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النَّص، وإشارة النَّص، ودلالة النَّص، واقتضاء النَّص.

2 - ما ذكر الشافعي، فأنَّه سمَّى الظاهر نصًّا فهو منطلق على اللغة، والنص في اللغة بمعنى الظهور. يقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرت فعلى هذا حدّه حدّ الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظّن. فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونصّ.

3 - وهو الأشهر، هو ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فإنّه نصٌّ في معناه لا يحتمل شيئا آخر... ويوجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معانٍ لا إلى معنى واحد.

4 - ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل أمّا الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً[8]، فبين إصطلاحية النص ونص الإصطلاح يتشكل الوعي بخطورة الاحتمال، وتؤول المفاهيم إلى تعريفات مقيدة بالمنحى النسقي لكل سياق، وتؤسر اللغة في مبتغى الشرع بمناسبة الاستنباط أو عمليات الحجاج، وتصبح الدلالة احترافا [انحرافا] مقصودا، واعترافا [اختراقا] ممنهجا، باسم الدقة العلمية والتطبيقات الكلامية.

يحتكم الدين إلى نصوصه بين قداسة الكلام ووثوقية اليقين، فتصبح الحقيقة تمييزا [امتيازا] بين إرادة الله وطاعة الإنسان... وسعادة يحظى بها المنتسبون إلى النص بدعوى الاعتقاد والالتزام فـ«... النص الديني يُطلق للتمييز بينه وبين النّص البشريّ... للتمييز وليس للتضارب والاختلاف، فالغاية في النصّ الديني هي لإيصال الحقيقة للبشر، حقيقة وجود الله وخلق الكون

---

(8) رفيق العجم (د)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحدوح (د)، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي (د)، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي (د)، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ج2، ص1695-1696 (لمزيد من التفصيل والاستزادة).

والانطلاق منهما إلى عبادة الخالق، والغاية من النص الديني هي أيضًا السعادة للبشر جميعا، وهذا ما حدّده أصوليّو علم الكلام في تعريفهم للدين، إذ قالوا بأنّ الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خيرهم بالذات»[9]، فإذا كان النص الديني لا يسمح باستحضار القول البشري ضمن السياق المغلق للأثر الشرعي الموحى به، فكيف لنا أن نقف عند حدود مقاصده دون أن نقع في المحظور أو نخالط الممنوع؟ فقراءة النص مهما تقيدت بظاهر أو استسلمت لباطن، ومهما سعت ضوابط التفسير أو محاذير الخوض والتساهل في التأويل إلى تحريم أو تجريم أو حتى تغريم الحس البشري... فهذا كله لا يضمن سلامة النص الديني من القول الإنساني، وبالتالي انتفاء الصفاء المطلق الذي يتبع النص الديني من ترجمات وشروحات... باعتبار أن القول يمثل الجزء المدنس [المدلس] لكل نص مقدس، وكل خروج عن النص في قدسيته، هو خروج عن الدين في يقينه، إذ يتيه النص بين العقل المفكر، والعقلانية المنشودة، والنفس المطمئنة الملتزمة بالتوقيف، والنفس الأمارة بالسوء التي تغامر بالنص بمعزل عن القدسية... همها التوفيق واليقين أولا... قصد تمثل التقديس استثمارا... لا تلفيقا.

تُلزّم الفلسفة الإسلامية المفسرين في مناهجهم بحقيقة النصوص من حيث أصلها الإلهي، وبعدها الروحاني، وكذا ارتباطها بالواقع بشكل تام وكاف وبليغ، فتغدو الفلسفة تسمية شبيهة بالحكمة في تعاليها أو بالمحبة في تعاطيها، تحت ثنائيات فالإسلام دين مدنية، دنيا وآخرة، لا يسبقه فكر، ولا يطوله تفكير... فـ «... التأمل الفلسفي عند المسلمين نابع من النص القرآني، ذلك المنبع الحي الذي ينبض بالجانب الروحي وفيه فهم يرتبط إلى حد كبير بموقف الباحث ونظرته إلى القضية المطروحة في الآية المعينة، ومن هنا يتعدد

(9) محمد نُقَّري، النص الديني ووظيفته في الحياة الروحية الشخصية والجماعية في المسيحية والإسلام، أعمال طاولة مستديرة عقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص6.

الفهم من باحث لآخر، لأن الفهم ارتبط بأسلوب ونظرة الباحث الذي يفهم ذلك النص، والعكس قائم وهو عدم فهم النص القائم إلا أن في النهاية يجمعنا الفهم الكلي للحقيقة وهي أن حقيقة -المعنى- القرآني بالنسبة للمسلم-هذه، المرتبطة بحقيقة الوجود هي حقيقة واقعية وواقعة حقيقية»[10]، فلا يمكن التفكير الفلسفي الإسلامي خارج النص القرآني، ولا يحق لغير المنتسب للدين أن يلمس كنهه أو أن يصل غايته... فالسعي لمعرفة "الحقيقة" لابد من الإشهاد بها أولا، وبذلك يصعب التحرر من قداسة النص الديني، كما يمنع الخوض في قضايا التشريع إلا لأصحاب التفويض والتزكية والتبعية والإجازة والأهبة، والأهلية، ومن هنا بدأ الشقاق بين الشريعة والحكمة، فأمام النص الديني... الكل عليه أن يعلن الولاء... فلا تصح معه إلا مناهج الترغيب والترهيب، وهذا تقدير يفسد الكثير من جوانب التفكير الفلسفي... ويفتح المجال للريبة والمذهبية والعصبية والعقم والتعطيل والدجل الملهب، والجدل المتعب، وليس غريبا عندئذ أن يقدم مراد الشيخ على مقاصد النص... مثلما تعظم أحكام التقليد والانقياد على مبادئ الأصول والإجتهاد، ويتبع النص الديني، هذا النسيج الإلهي الذي لا يمكن تشفيره إلا من الداخل، أو بالاقتراب منه بحذر وبدرجات متفاوتة، ووفق أدوات ظاهرة، وتقنيات واضحة، في تتبع دقيق لألفاظه المتقاربة والمتعاقبة والمتداخلة «... ولما كانت الألفاظ المستعملة في الدرجتين متقاربة، فربما يحمل نصوص الشرائع الإلهية على غير محملها»[11]، فهذا التقارب بين الألفاظ المستنطقة في النص، قد يوقع المتكلم في فتنة الحديث، أو هلوسة القول، أو الهذيان... وعشق الاحتمال على الإلمام بمقتضيات النص، مع العلم أنه قد تحقق إفادة لغوية دعامة تشريعية يعجز أمامها فطاحلة النحو، مثلما قد توفر إنشادة بلاغية إعجازا يتجاوز الحيرة ويضاهي العقول.

---

(10) يوسف محمود محمد (د)، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، دار الحكمة، الدوحة، قطر، ط1، 1993، ص145.

(11) الدهلوي أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، ضبطه ووضع حواشيه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ج1، ص117.

يقف دعاة المنهج العقلي على اعتبار النص نافلة في تأييد المعتقد، بل أنهم يؤكدون بأن الخوض في مطارحات النص القائمة على الاحتمال والمناورة مآلها الانحسار والخسران، فالنص لا يلم بوعي واحد، فأمام التغيير الذي يتبع كل مناولة، ويلحق بكل مناسبة، لم يعد للنص القرآني ذلك التعيين، ولا ذلك التفضيل في حسم قضايا الكلام، و«... أدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص، حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، "فالقرآن حّمال أوجه"، "وما من فرقة إلّا ولها في كتاب الله حجة". هذا الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التي اعترف الإسلام بها، كاليهودية والمسيحية، والتي كان معتنقوها يعيشون بأمان في دار الإسلام. وعلى هذا النحو راح يبرز دور **العقل حَكمًا أعلى في المناقشات اللاهوتية**، وفي فهم العقائد الدينية نفسها. وفي خضم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في "علم الكلام"، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي»[12]، فانتقال المتكلمين من دلائلية النص الديني إلى حجاجية العقل، يؤكد عجز الحوارية على تجاوز الفردانية المعلنة وبعصبية في تناول قضايا التوحيد والتشبيه والتعطيل والتفويض والحدوث والصفات والجبر والتخيير والعدل الوعد والوعيد، وغيرها من مسائل الكلام، وقضايا الخلاف بين الفرق الإسلامية.

يتسم النص الديني بالقطعية والثبوت [الثبات=الإثبات] والتواتر واليقين، مما يرجح صدق مقاصده، ويدعم دقة غاياته ومراميه، «... فهو داخل بذلك في المدركات اليقينية، وسبيل اليقين فيه أنه من حيث نقل الكتاب أو السنة له يرجع إلى الخبر اليقيني المتواتر، إذ إن القرآن الكريم هو اللفظ الموحى به إلى محمد -ﷺ- والواصل إلينا عن طريق التواتر، فلا شك أن قرآنية ألفاظه متواترة مقطوع بها. ومثل القرآن في ذلك السنة المتواترة... وأما من حيث صديق ما تضمنه القرآن نفسه فتلك مسألة أخرى مردها إلى التحقيق في ظاهرة

---

(12) أرثور سعيدييف (د)، توفيق سلوم (د)، الفلسفة العربية الإسلامية "الكلام والمشائية والتصوف"، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص20.

الوحي، وإقامة البراهين العلمية اليقينية... ومعنى هذا أن النصوص القطعية الثابتة في الكتاب أو السنة تعطينا يقينا بمضمونها عندما تتحقق بالبرهان القطعي صدق النبي بأن هذه الأخبار وحي من عند الله عزّ وجل»[13]، فالنص الديني يملك الحصانة التاريخية [التراثية] التي تكسبه الحجاجية وتمنحه الحق في تحديد المرجعيات، وتعيين الأصول اللغوية، والأسس العقائدية، مثلما تحرمه من فتنة التفكيك ومغامرة التشظي وجنون التحرر... بل إنّ الإقدام على مثاقفته يتطلب طهارة الروح، ونقاء النفس، وصفاء السريرة، ووضاءة الجسم، ونماء المدارك ونورانية المسلك، فأمام هذه الضوابط الفقهية والشرعية والأصولية يغدو النص مجالا تعبديا خاصا [خالصا]، لا يسع كل الناس فهمًا لآياته، رغم أنه يسعهم جميعا قراءة لتحصيل الأجر، والإلتزام بأحكامه.

يُكسب اليقين النص قدسية ترقى به إلى مستوى الدليل [الاستدلال]، فيربط ابن خلدون الدليل بحصول اليقين، لما توفره صحة الأثر وسلامة الخبر من عافية في التفسير ووقاية للفهم من الزيغ والانحراف، ولن ينال النص هذه الأصالة والمناعة، إلا إذا كان دليلا في اللفظ، مثلما هو دليل في المعنى، و«الدليل اللفظي لا يفيد إلا بتيقن شروط عصمة الرّواة، ومعرفة الألفاظ، وصحة إعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص الشخصي والزماني والإضمار، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي الراجح لو كان وإلا لزم القدح في النقل لتوقّفه عليه وهي ظنية، فكذا النتيجة»[14]، وكل محاولة لتضليل النص قد تفتح آفاقا جديدة لحفظه أكثر والاستفادة منه أكبر، والتصدي بما يخدم الدليل لمصلحة الحكم وصالح القصد.

---

(13) مصطفى الخن (د)، مبادئ العقيدة الإسلامية، جامعة دمشق، سوريا، دط، 1997، ص58.

(14) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، لباب المحصل في أصول الدين، مراجعة: محمد علي أبو ريان (د)، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان (د)، تصدير: فتحي محمد أو عيانة (د)، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، دط، 1996، ص81.

ثانيا: الكلام الديني ومستويات الاستقامة [بين صحة الاعتقاد وصواب التسليم]:

يدل الكلام (*Parole*) «على ملكة التعبير اللفظي عن الأفكار وأحوال النفس، وعلى الخطاب المكتوب أو المنطوق، المُقدم ككل لا يقبل التجزؤ (مثل كلام الله)... والكلام هو كل تركيب لغوي أنتجه الفرد في وضعية تواصل واتصال»(15)، فالكلام نص مفتوح، أو أنه نصيات تلحق كل نص، وهذا ما يجعل الكلام عن النص عرضة لكل توصيف وتصنيف، وقد يؤول الكلام إلى غير ما قصده النص، مثلما قد يلم النص بغير ما يدعو إليه الكلام.

يفرق أبو هلال العسكري بين مقاصد الكلام، وبين صدق المتكلمين، لما يحمله من القول من مستويات تتعلق بدلالة الألفاظ، فلا يمكن أن ننعت الكلام جملة بما «... الفرق بين المستقيم والصحيح والصواب أن كل **مستقيم** صحيح وصواب، وليس كل **صواب** وصحيح مستقيما، **والمستقيم** من الصواب والصحيح ما كان مؤلفا ومنظوما على سنن لا يحتاج معه إلى غيره. **والصحيح والصواب** يجوز أن يكونا مؤلفين وغير مؤلفين ولهذا قال **المتكلمون** "هذا جواب مستقيم" إذا كان مؤلفا على سنن يغني عن غيره وكان مقتضبا لسؤال السائل. ولا يقولون للجواب إذا كان كلمة نحو "لا" و"نعم" مستقيم. وتقول العرب هذه كلمة صحيحة وصواب ولا يقولون كلمة مستقيمة، ولكن كلام مستقيم لأن الكلمة لا تكون مؤلفة والكلام مؤلف»(16)، قد يبدو الصواب من جهة الكلام، مثلما يظهر الخطأ من ناحية المتكلم، فحين نبحث عن الاستقامة في القول فإننا نتباحث في مجال اللغة والاعتقاد، بين الأدوات النحوية والصرفية وكذا علوم اللسان والإنسان، فالكلام امتداد للنص الذي فُهم داخل منظومة من المفاتيح والأصول والبيئات... فكل كلام عن النص هو إمكان قابل لكل احتمال، ويضيف أبو هلال العسكري في مكان آخر «... الفرق بين

---

(15) خليل أحمد خليل (د)، مفاتيح العلوم الإنسانية "معجم عربي، فرنسي، انكليزي"، مرجع سابق، ص346.

(16) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط4، 1980، ص45.

المستقيم والصواب... أن الصواب إطلاق الاستقامة على الحسن والصدق، والمستقيم هو الجاري على سنن فتقول للكلام إذا كان جاريا على سسن لا تفاوت فيه أنه مستقيم وإن كان قبيحا، ولا يقال له صواب إذا كان حسنا، وقال سيبويه مستقيم حسن ومستقيم قبيح ومستقيم صدق ومستقيم كذب، ولا يقال صواب قبيح»[17]، فيمكن وصف الكلام بالاستقامة إذا حافظ في تراكيبه على وتيرة سليمة في المبنى والصدق في المعنى، وعلى فنيات الخطاب وتقنيات التلقي [الجليل والجميل والدقيق]، فالاستقامة امتداد يتبع أجزاء الكلام، بيننا الصحة حكم يطلق على الكلام بعد الإفضاء، واتصاف النص الديني بالاستقامة والصحة والصواب لا يضمن توافر هذه الصفات في الكلام الذي يليه وقد يعتليه.

يصطلح على لفظ "الكلام" بأنه: «المنطوق الذي يعبر به المتكلم عما في نفسه من هاجسه أو خاطره، وما يجول بخاطره من مشاعر وإحساسات، وما يزخر به عقله من رؤى أو فكر، وما يريد أن يزود به غيره من معلومات ونحو ذلك في طلاقة وانسياب مع صحة في التعبير وسلامة في الأداء»[18]، كما يعرف "الكلام" باعتباره: «قدرة مركبة من عدد من القدرات اللغوية تكمن الفرد من إنتاج لغة يهدف منها المتكلم إلى نقل رسائل والتعبير عن آرائه ومشاعره، حول موقف معين... وقد يرفق الكلام بعض الإيماءات، أو الإشارات أو المثيرات الصوتية التي تزيد من فاعلية اللغة وتجعلها أقرب إلى ذهنية السامع وفهمه»[19]، والنص أقرب إلى الكتابة، مثلما هو الكلام أنسب بالصوت، فيخضع النص بذلك لمراتب القراءة، والكلام لمستويات السماع، والانتقال من المكتوب إلى المسموع، يفيد في ظهور عناصر فكروية ونفسية تؤسس لمعتقدات سابقة واعتقادات لاحقة، لذا يتخذ الكلام عند المتكلمين مزاوجة بين فائدة العبارة ومعانيها في النفس فـ: «... يطلق على العبارات

---

(17) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص45.

(18) السليتي فراس (د)، فنون اللغة "المفهوم-الأهمية-المعوقات-البرامج التعليمية"، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2008، ص39.

(19) السابق، ص40.

المفيدة تارة، وعلى معانيها القائمة بالنفس أخرى»[20]، فالكلام إبلاغ لفائدة المتلقي، بخلاف النص الذي يحتفظ بمكوناته لصالح الناص، ويحتاج إلى إنتاجية بلاغية قصد تمكين القارئ من إبلاغية وفق خطابية معينة، وهذا ما يجعل النص نسيجا من مداخل فلسفية ومعالم مفاهيمية، بينما يتخذ الكلام حقولا من فوائد تواصلية وروافد لسانية.

تستميل الفلسفة الإسلامية النص لفائدة الكلام، «إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر، ولا نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة، بالذي يكفي في الدلالة على مُراد اللافظ دلالة لا تحتمل شكًا في مقصده من لفظه، أعني الدلالة المعبَّر عنها بالنص الذي يفيد معنى لا يحتمل غيره. ولكن تفاوت دلالة ألفاظ اللغات ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة تفاوتًا في تطرُّق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام، فبعض أنواع الكلام يتطرق إليه احتمال أكثر ممّا يتطرق إلى بعض آخر، وبعض المتكلمين أقدرُ على نصْبِ العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر. ومن هنا وُصف بعض المتكلمين بالفصاحة والبلاغة»[21]، وتؤكد بلاغة الكلام أن شواهد النص تطبيقات لقواعد التأكيد والتوكيد والنفي والنهي والترغيب والترهيب، أما ما بقي من أجزاء الكلام فهي متروكة لإنتاج الفائدة، واستثمار المباني، وتأليف المعاني بما يتفق مع إرادة المتكلم وبما يضمن استقطاب المتلقي.

يربط ابن قدامة المقدسي بين أصول الكلام وعلامات التلقي، معتبرا أن أثر (*Trace*) الكلام يتجلى من خلال اعتقاد المتلقي القائم على التسليم بلا تعرض ولا اعتراض، فـ«كل ما جاء في القرآن أو صحّ عن المصطفى -ﷺ- من صفات الرحمن، وجب الإيمان به، وتلقِّيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرّدّ والتأويل، والتشبيه والتمثيل»، ويعلق صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ قائلا: «... أن أهل السنة والجماعة تميّزوا عن غيرهم

---

(20) الآمدي سيف الدين علي بن محمد، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص32.

(21) الطاهر بن عاشور محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2001، ص203.

بالتسليم بما جاء به الرسول -ﷺ- من القرآن العظيم ومن -عليه الصلاة والسلام-، فسنة النبي -ﷺ- وحي، والقرآن كلام الله -جلّ وعلا-، فما أتانا في الكتاب والسنة وجب اعتقاده، والتسليم له، وتصديقه في الأخبار، وإتباعه في الأمر والنهي والأحكام»[22]، فيستمد الكلام في الشريعة الإسلامية صيرورته من فهم النص وفق أصول العقيدة الإسلامية، بينما الكلام، وهذا يتطلب تسخير ألفاظ النص واستعمالها بمدلولاتها وحمولتها العقائدية في الكلام بلا تديل ولا تعديل، فحقول الدلالة في الاصطلاح الشعري هي أقرب إلى التعاريف منها إلى المفاهيم، وبذلك يمكن مقاربة النص الشرعي إلى المنهج البرهاني والاستدلالي والاستقرائي، ومقاربة الكلام الشرعي إلى المنهج التحليلي والجدلي والاستنتاجي.

يقارب الطاهر بن عاشور بين مقاصد الكلام [المتكلم]، وبين مجالس السماع [المتلقي] في احتياج الحوارية والكلامية إلى كلام جديد قصد إفهام الكلام القديم، وإلى كلام واصف بغية تسويق [صياغة] الكلام المبلغ، إذ «... لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفَّ بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيِّنات من البساط، لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزاحة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه، ولذلك نجد الكلامَ الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلّغه عنه مُبَلِّغ، وتجد الكلامَ المكتوب أكثر احتمالاتٍ من الكلام المبَلَّغ بلفظه، بَلْهَ المشافَهِ به، لفَقْدِه دلالةَ السياق وملامحَ المتكلم والمبلغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم»[23]، فكل احتمال في النص يفتح إمكانات في إنتاج الكلام... واستثمار الاختلاف في فهم النص لتوظيف الكلام، وتوصيف الخطاب.

---

(22) بن قدامة المقدسي موفق الدين عبد الله بن أحمد، لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، شرح: صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، الرياض، السعودية، ط1، 1432 هـ، ص21.

(23) الطاهر بن عاشور محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص203-204.

يستلهم الكلام دلالاته بين سلطة النص وسلطان الخطاب، في مثاقفة مستفيضة تتطلب استحضار مسالك النقل، وحقول التراث، فالكلام لا يقف عند حد الكلام، بل يمتد إلى أغراض أخرى، تسهم في إنتاج الكلام، وتنمية المفاهيم، وتحديد المنظومات، لذا «... لم تكن تعريفات الكلام ومفاهيمه سوى جزء بسيط من ذلك الحقل الذي امتد لقضايا وموضوعات أخرى. ومن بينها استعمال الكلام في الخطاب وتأهيل المتكلم للتكلم به بالكيفية السليمة، وضبط قواعده ونُظمه في توظيف البليغ، وتقصي ما به اعتُبرت لغة متفوقة على باقي اللغات، والبحث في أصول هذه اللغة ذاتها... وكذلك فإن الحقل المعرفي التراثي حول الكلام شمل كيفية التفسير والشروح وضوابطها وما يتأسس نقد كلام سابق أو مجادلته أو الاستدراك عليه، أو نقده والاعتراض عليه، أو تلخيصه... فضلا عما تأسس على القرآن الكريم والحديث الشريف من علوم كلامية، منها ما صرف الكلام للكلام في التشريع في المعاملات وتنظيم المجتمعات، وإصلاح السلوك، أو تغذية الجانب الروحي للإنسان»[24]، يحتاج النص الشرعي إلى علم الكلام، ومناهج الفلسفة، ونحو اللغة، وأصول المقاصد، لقراءة التراث في إطاره العام، وبيئته الخاصة، واستكشاف منظوماته الكونية، وتنظيماته البشرية، واقتراح فقه يتوافق مع كل نازلة، ويتدافع مع كل شبهة، لنعتبر عند مقولة النص ينتج كل الكلام، وليس كلاما أو كلمات وفقط.

ثالثا: الخطاب الديني واقتصاديات الاعتقاد [الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية]:

يتأسس الخطاب (*Discours*) على فعل التأليف، قصد تأصيل النص، واقتصاد الكلام، فهو نص واع، حتى وإن غاب الوعي عن ملفوظاته ومنطوقاته، يتخذ من اللغة اعتقاده، ومن الكلام مقصده، بما يضمن حصول التواصل بين الأطراف، ويرفع الخلاف إلى درجات من الاختلاف أو التنوع،

(24) يحياوي رشيد، الكلام على الكلام في التراث "مداخل لمقاصد التعريب والتديين"، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015، ص175.

أو الانسجام، بحسب طبيعة المتلقي، فـ «هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، وهو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه... أما في الفلسفة: فلا علاقة لمفهوم الخطاب بالبلاغة والبيان: إنه يدلّ على الفكر الذي يتكوّن على مراحل، عير مسيرات اللغة وصيروراتها، وفقا للسبل العقلية... وفي بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة جدا، يميل مصطلح الخطاب إلى استرجاع جزء من معناه البياني الإنشائي، لأنّه يدّل بشكل خاص على الكلام في مقابل الكتابة. وفي هذا المعنى يستعمله دريدا وجاك لاكان، فوظيفة الخطاب، عند لاكان، تمويه موضوع الرغبة اللاواعي، أو استبعاده، والخطاب أي الكلام هو إضفاء الطابع الذاتي على الجنس، وعليه لا يمكن لمخاطبة الوعي/الوعي الآخر من خلال اللغة، أن تُشكِّل حقيقة ذاته بذاته، لأنّ مقاصده ترشدنا إلى معنى جانبي، معنى لا مركزي بالنسبة إلى المرمى الواعي»[25]، فلا يسلم الخطاب من أدلجة سابقة، ومن ممارسة لاحقة تستجيب لثقافة متداولة ومتفق عليها، ولعلاقات مرجعية تتحكم في الرسالة وتضبط إشاراتها، وتعين علاماتها، فالخطاب ليس قفز في الفراغ، ولا كلام في النص بلا مقاصد، بل يقوم الخطاب في الفلسفة الإسلامية على جملة من التعيينات والتشريفات والمفاضلات خدمة لمقترح بعينه، وإقصاء لبقية الإمكانات الأخرى التي تتصارع مع المفهوم الإعتقادي [الجامع والمانع].

تستعمل لفظة "الخطاب" في بيان الكلام المراجع، الجامع بين المنثور والمسجوع، والمضمون والمحتوى، وهذا يتطلب من الباحثين المفارقة بين فحوى الخطاب ودليل الخطاب، وذلك «... أن فحوى الخطاب ما يعقل عند الخطاب لا بلفظه كقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[26]، فالمنع من ضربهما يعقل عند ذلك، ودليل الخطاب هو أن يعقل بصفة الشيء أو بعدد أو بحال أو غاية فما لم يوجد ذلك فيه فهو بخلاف الحكم»[27]، فيستمد الخطاب دليله

(25) خليل أحمد خليل (د)، مفاتيح العلوم الإنسانية "معجم عربي، فرنسي، انكليزي"، مرجع سابق، ص182-183.

(26) سورة الإسراء، الآية 23.

(27) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص51.

من النص، ودلالته من الكلام، فكل إجماع داخل الخطاب يعد دليلا على صحة النص وسلامة السياق، وكل تعدد أو تضارب داخل الخطاب الواحد، يعد فشلا ما لم يجد له تأصيلا أو تضليلا، فإذا كان النص دليلا بنفسه، فإن الكلام لا يراد منه [له] أن يكون دليلا، كما أن نجاح الخطاب في ذاته دليل على تماسك المعتقد وتناغم المقصد، أما وظيفة النص فهي معتبرة حين يحتكم إليه كمرجعية شرعية تمد الخطاب بدلائلية حكمية في خطابية إبلاغية وكلامية بلاغية، عندما يؤصل لمقاصد ذات حكم واضحة، ومصالح تتخذ من الظن فحوى، ومن المفسدة ذريعة لتعطيل الاختلاف وسد باب الغواية والخلاف.

يؤكد روبرت شولز بأن كلمة "الخطاب" (*Discourse*) تستعمل «بعدد من الطرق المترابطة ولكن غير المتطابقة. فقد تشير إلى كلمات السرد أو نصه في مقابل القصة أو الحكي. فقد تشير أيضاً وعلى نحو أكثر دقة إلى تلك الجوانب التقويمية أو التقديرية أو الإقناعية أو البلاغية في نص ما، أي في مقابل الجوانب التي تسمِّي أو تشخص أو تنقل فقط. ونحن نتحدث أيضاً عن "أشكال الخطاب" كنماذج نوعية لأقوال من أنواع ما. فكل من السونيتة والوصفة الطبية يمكن اعتبارهما "أشكالا خطابية" تحددها القوانين التي لا تشمل إجراءاتها اللغوية وحسب، بل انتاجها الاجتماعي وتبادلها أيضا»[28]، فالخطاب بذلك لا يخضع إلى دوغمائية شاردة، أو حفرية مغلقة، إنما يتأسس على برغماتية ممكنة، وبراكسيس مستشرف، وهذا ما يفتح المجال إلى مناهضة الخطاب من داخله، أما في الخطاب الديني فهو نسق مغلق لا يقبل التعديل ولا التجريح، فقد تشكل داخل النص الديني، واستمد منه كل مقومات القداسة، ومرتكزات الديمومة، حيث أن كل مشاكلة أو منافرة له يعد عداء [اعتداء] للنص الأصل، وخروجا عن اليقين وابتعادا عن الاعتقاد، وخيانة للملّة، وانتكاسا للأمة.

(28) روبرت شولز، السيمياء والتأويل، مرجع سابق، ص245.

يتشكل الخطاب في الفلسفة الإسلامية من نص مستشرف، أو نص مدعم، أو نص منتهى إليه، فالخطاب هو الحيز الكلامي الموجه وفق ميتودولجية تتناسب مع الواقع، وهو المجال المقاصدي الذي يشتغل ضمن استراتيجية ومرجعية وتراكيمة يتم من خلالها فهم النص وإفهام المتلقي، فالخطاب تأليف يخضع النص لمقاصد اللغة، ونظريات الإفهام، مثلما يستدرج الكلام بكل ما يحمله من أخلاقيات وتقاليد وعادات المجتمعات، فهذا الحضور الركيزة [الارتكازي] للنص الديني [قرآن كريم، حديث شريف] ضمن الخطاب يمده بطبعه الرسمي وحقه الشرعي في تمثل المقصد من الرسالة، فمقاصد الخطاب تثمين التراث الديني، وفتح فضاءات للكلام داخل حدود الكلمات المفاتيح [مصطلحات الفقه والأصول]، ومناهج الاعتقاد [التفسير، التأويل، الفهم]، دون إقصاء لمفردات [المسكوت عنه] لفائدة رداءة المنطوق ورتابة الملفوظ... أما النص الأصل فحقه مكفول، وحقيقته موكولة إلى واضعه لا إلى الباحث فيه.

تتنوع الخطابات باختلاف مناهج القراءة، وكذا مقاصد الاعتقاد، وآليات فقه الخطاب، وخطوات البحث فيه، وأقرب منهج لتحقيق مقاصد النص الشرعي يرتبط باجتهاد الأصوليين لتحصيل الفائدة من هذا الخطاب الذي يتأسس على: «... أربعة مبادئ رئيسية أو قل أربع خطوات تدرُّجية تحتاج كل واحدة منها إلى ما قبلها:... 1/ ما قبل القراءة: البحث في الوسائل الممهدة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه، باعتبار أن الخطاب بمعزل عن هذه الوسائل لا يمكن أن تعرف صحته ولا وجه دلالته... 2/ القراءة: من فهم ظاهر الخطاب "بحسب اللسان العربي وما يقتضيه" أي "بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان الوضع على خلاف ذلك"... 3/ فهم الظاهر من الخطاب: باعتبار أن الشارع بالرغم من تعبيره عن مقاصده بواسطة الأساليب الاستعمالية العربية فإن له أساليب استعمالية شرعية أخرى يعبر بها عن مراده، لابد من الإلمام بها ليحصل فقه مراد الشارع من خطابه... 4/تطبيق الشريعة وتنزيل أحكامها على الواقع: موضوع الطلب الذي تتعلق به الأحكام الشرعية هو ما يصدر عن الإنسان من اعتقادات وأقوال

وأفعال»[29]، وتنتاب كل مرحلة من هذه القراءات جملة من العوائق الابستمولوجية التي تحول دون ضمان الانتقال من مستوى إلى آخر بأقل اقتصاد لغوي وأدق تعبير كلامي.

تظهر مشكلة "فقه مقاصد الناص" عند تتبع الخطاب في مستويات الدلالة، وعلاقات الملفوظات فيما بينها [لغويا وبلاغيا] ومدى حرص الناص على الانتقاء والإقصاء بين مجموع المفاتيح التي يملكها ويحسن التعامل معها [وبها]، فلا يكفي أن ينطلق من صدق المعتقد، ودقة المصطلح، ورقة الكلام، ليبلغ اليقين في إنتاج الفائدة، لذا لا بد له من التمييز بين مختلف أنماط وأنساق وسياقات الخطاب، «... والمعيار الذي يمكن استعماله للتمييز بين المراد وغير المراد هو إمكان التمييز بين الأمرين، وصلاحية أحدهما دون الآخر، في حدود الاستعمال الطبيعي للغة، لأن استبعاد الاحتمال في الدلالة إنما يكون باستعمال لغة صورية ترفض التعدد في الدلالة. وهو أمر لا تضمنه اللغة الطبيعية إلا في حدود العلم الدقيق بلغة الكاتب، التي يمكن أن يوضحها الشرح والبيان. لكن شرح لغة الكاتب ذاته، سيكون عرضة لمخاطر التأويل ومزالقه. ومن هنا يمكننا أن نقول **إن معظم الخلافات الفلسفية إنما نشأت من الاختلاف في قراءة النصوص وشرحها**، وفي تأويل القراء لكلام الكتاب والمؤلفين، وفي شرح التأويلات ذاتها. بحيث تتركب التأويلات والشروح تركيبات قد تبعدها عن المعنى الأصلي»[30]، وهذا تأكيد ابستيمي أن الإخلاص في الاعتقاد لا يعد فلسفة لترويض اللغة، وتضليل المتلقي، ولا ضمانا لترشيد الرسالة الكلامية.

يكون مشروع "تجديد الخطاب الديني" «مساويا لتعبير تجديد الدين، وفي هذه الحالة يمتنع التغيير والتبديل والحذف والإضافة في الخطاب، وقد يراد بالخطاب الطريقة التي يؤدي بها الكلام؛ فالتجديد على ذلك: يعني تيسير

---

(29) حمادي إدريس، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص63-64.

(30) اليعقوبي محمود، أصول الخطاب الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2009، ص70.

لغة الخطاب وأسلوبه وتقريبه لذهن وفهم الطائفة المستهدفة به؛ بحيث يخاطب الناس باللغة التي يفهمون بها الكلام -مع المحافظة على المضمون-»[31]، وهنا نفرق بين نموذجين من الخطاب: خطاب يتشكل من النص الأصلي، والذي يوجب له الحفظ ويحرمه فيه الابتداع، وخطاب يقوم على النص الأصلي، وهذا النوع الذي يمسه التجديد ويلحقه التغيير، بما يتوافق مع طبيعة المعتقد، وأصالة اليقين، ومقاصد اللغة، لتجاوز الشبهة [في السلوك]، ودفعا للمشتبه [في الفكر]، فتحقيق مقصد النص يكتمل بإدراك المعتقد.

تُعرف المشبهات على أنها: «ما أوجب التصديق بها تخييل كونه من قبيل ما سبق من الأقسام؛ كاعتقادنا أن نصرة الأخ عند كونه ظالمًا مشهورة، أخذًا من قوله -ﷺ-: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما»[32]، وهو عند التحقيق أخذ من قول الجمهور: "وانصر أخاك"، فتبين أنّه ليس بمشهور، وأن المراد به في الحديث إنما هو دفعه عن الظلم وكفّه عنه»[33]، ومثلما تشكل المشتبهات مغامرة في تشفير النص، وتبيلغ الكلام، وتعيين الخطاب، فإن موضوعات أخرى مثل: المظنونات، المخيلات، المقبولات، المشهورات، المسلمات، الوهميات، المتواترات، الحدسيات، المجريات، المشاهدات... وغيرها من مباحث علم الكلام، فالأولى بالمشتغل في حقول الفلسفة الإسلامية أن يتولى التنقيب عن المراد [المقصد] من النص بأقل الكلام [المقتصد]، حتى يستقيم خطابه، وتصح لهجته، ويصلح معتقده، ويستقيم حال المتلقي بعد كل عملية خطابية.

يضع خالد عبد الرحمن العك جملة من القواعد والأصول في تفسير النص القرآني، حتى لا يسود الانحراف خطابات المفسرين بسبب الميول

---

(31) محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الرياض، السعودية، ط1، 2004، ص28.

(32) رواه البخاري (2/ 863)، (6/ 2550)، والترمذي (4/ 523)، وأحمد في المسند (3/ 99، 201)، والدارمي (2/ 401) من حديث أنس مرفوعا.

(33) الآمدي سيف الدين علي بن محمد، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، مرجع سابق، ص21.

المختلفة والنزعات المنحرفة، فيذكر لهذه الاتجاهات عوامل ثلاثة: «1-فساد نوايا الوضاعين الذين نسبوا أقوالا مزعومة إلى النبي -ﷺ- أو إلى الصحابة، لتحقيق غاياتهم المنكرة وأغراضهم المشبوهة... 2-أن يعتقد المفسر معنى من المعاني، ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن الكريم على ذلك المعنى الذي يميل إليه ويعتقده... 3-أن يُفسر القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين باللغة العرب، وذلك بدون نظر إلى غاية المتكلم بالقرآن... »[34]، ومهما كثرت النظريات التفسيرية [السردية]، والمذاهب الكلامية [الفرق] في التعامل مع النص الديني، فإن ذلك يعد صحوة [يقظة] لتجديد الخطاب الديني، والسعي الجاد للاستفادة من كل رأي وقول، خدمة الفلسفة الإسلامية بعيدا عن النظرة المذهبية الضيقة، على أن يبنى الاختلاف على أدوات التحليل وآليات التعليل، واستثمارا لحصيلة اللغة وحيل الكلام، لا أن يشكل عداوة تفضي إلى كثير من الصراع والتعصب، فكل «... هذه الطوائف [الأشعرية، المعتزلة، الباطنية، الحشوية] قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع. وإذا تُؤُمّلت جميعها وتُؤُمِّل مقصد الشرع ظهر أن جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[35]، فحين يصبح اللفظ تضليلا لكل حوارية، والمعتقد مقصدا لكل خطابية... يبدأ الابتداع في الكلام بلا حد ولا قيد، وتصبح الحكمة ضالة لا مؤمن لها، وتطاول على الحق مأمن عنه، وتعطيل للحقيقة ومعانيها.

يقع الانحراف في حمل الألفاظ القرآنية على المعنى الذي يميل إليه المفسر ويعتقده... وذلك: «1/ أن يكون المعنى الذي يريده المفسر صوابا غير

---

(34) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص227-228.

(35) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحليل وشرح وإشراف: محمد عابد الجابري (د)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص100.

أن لفظ القرآن لا يدل عليه ولا يراد منه... 2/ أن يكون المعنى الذي يريده المفسر صحيحا، لكن ظاهر النص لا يحتمله... 3/ أن يكون المعنى الذي يريده المفسر خطأ، وهو مع هذا يحمل عليه لفظ القرآن، مع أنه لا يدلّ عليه ولا يُراد منه... 4/أن يكون المعنى الذي يريد المفسر نفيه أو إثباته خطأً بيِّنا، وهو مع هذا يسلب لفظ القرآن لفظ القرآن ما يدل عليه ويُراد به، ويحمله على ذلك الخطأ تعمدا»[36]، ومهما كثرت ضوابط التفسير، وتنوعت آليات التأويل، وأدوات الفهم، فهذا لا يعد خلاصا من الاختلاف، وتخلصا من الانحراف، **فإذا كان النص ثابتا من حيث المبنى [قطعي الثبوت]، فإنه غير** معين من حيث المعنى [ظني الدلالة]، أما ما يتعلق بنصوص الأحكام فإنها لا تشكل براديغما للفلسفة الإسلامية، ولا مناسبة لتجديد الخطاب الديني، أو تنمية مقاصد النص... إلا في حدود أجناس البيان والتبيين من منثور أومنظوم.

يتناغم النقل مع العقل في ثنائية لصناعة الخطاب داخل فلسفة الكلام، لإنتاج نصوص جديدة تواكب التغييرات وتناقش الأفكار «... إذن فإذا قصد بالنص الفلسفي أنه مكون من مجموعة الأفكار العقلية، المطروحة وفق منهج معين سلكه فيلسوف معين لا نستطيع أن نطلق على النص القرآني بأنه نص فلسفي، ولكن إذا أخذنا النص الفلسفي على أنه يخاطب العقل في سلم يرتقي به من منزلة إلى منزلة... إن هذا الخطاب العقلي موجود في النص القرآني، ومن هذه النقطة يعد النص القرآني نصا فلسفيا ولكنه نص تحكمه الحقيقة، وهذا بخلاف النص الفلسفي الذي يحكمه نظر الفيلسوف، بمعنى أن النص الفلسفي انبثق بعد نظر الفيلسوف من خلال فهمه المطلق من اللاشيء والناقد للحقيقة الواقعية»[37]، فالانتقال من النص إلى الخطاب يوفر لنا إمكانات استحضار الفلسفة مقابل الشريعة، لتحقيق الحكمة، والسعي لبلوغ الحقيقة.

يُصادر الخطاب الحقيقة فلسفيا، لأنه يتشكل من قناعات ضيقة، ومعتقدات لا ترحب بالاختلاف، ولا تدعو إلى احترام الآخر إلا مع حالات

---

(36) السابق، ص228-229.

(37) يوسف محمود محمد (د)، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص146.

مخصصة [تم انتقاؤها]، ولا تعترف إلا بأحادية مغلقة، فالخطاب حقيقة، لكنه لا يمثل كل الحقيقة، ولا يمكنه أو يتقولها كلها، إذ تعد «... الحقيقة المطلقة (*Eternal Truth*) أو (الأبدية) ميدانًا مقدسا لا يقبل التشكيك أو تجاوز خطوطه الحمراء، كما أنه يشكل قطيعة كلية ومطلقة مع التصورات والإمكانيات النسبية لاختلاف معطى الميدانين أي: (الميدان المطلق)، و(الميدان النسبي)... أما الحقيقية المزدوجة: (*Twofold Truth*) فتشير إلى إمكانية الفصل بين الحقيقة في الدين، والحقيقة في الفلسفة، فما يراه الدين أو (اللاهوت) حقيقة قد لا يكون كذلك في الفلسفة، والعكس صحيح أيضًا، ويندرج جلُّ موضوعات هذه الحقيقة في مناقشة أصل العالم وتطور الخلق فيه، ويؤكد مصطلح الحقيقية الموضوعية: (*Objective Truth*) المعرفة الإنسانية التي لا تتوقف على إرادة الذات ورغباتها، إنما تتوقف على محتوى الشيء وانعكاساته على اكتساب المعرفة الإنسانية، أما الحقيقة الواقعة: (*Actuality*) فهي التصورات التي تنشأ وليدة واقعها بكل تمظهراته وقوانينه، وتعمد بشكل أساسي على الظاهرة المتداولة اليومية المتغيرة بتغير الزمان والمكان»[38]، فأمام هذه الحقائق التي لا تتفق فيما بينها، رغم أنها تستمد أصولها النقلية من نص واحد وتدعي الحكمة والنزاهة، فهي تنفرد في أصول معتقداتها، وأنساقها، ومناهجها... ليصبح النص بذلك خطابا أو كلاما يستدل به بما يتفق مع النتائج المقدمة سبقا، لا مع المقدمات التي يفرضها البحث ويدعو إليها العقل.

يفرق الجابري في تقديمه لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" لابن رشد بين العلماء والمتكلمين الجدليين في مسألة اليقين، فـ «**العلماء** -والمقصود هنا الفلاسفة وأرسطو بكيفية خاصة- ينطلقون من دراسة "الشاهد" أي معطيات الحس والتجربة، والارتقاء منها إلى "الغائب" أو "ما وراء الطبيعة"، إلى العالم الإلهي، وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها، وتماسك الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها. غرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم

(38) محمد سالم سعد الله (د)، أنسنة النص "مسارات معرفية معاصرة"، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2007، ص25.

نفسه: العلم الذي ينال به الإنسان كماله فينفصل به عن الحيوان والنبات والجماد الخ... أما **المتكلمون الجدليون** فهم، بالعكس من ذلك، ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بـ الغائب" أي بعالم الألوهية وما في معناه ثم يبنون "الشاهد"، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول، هدفهم... كسب الأنصار وليس بناء العلم»[39]، يتعلق الخطاب بفلاسفة الكلام، من حيث مرجعياتهم المذهبية وأصولهم العقائدية، وأسس تفكيرهم، أكثر مما يرتبط بفلسفة الكلام، فليس غريبا أن يلتزم الخطاب بالدفاع عن مكتسبات الفرق الكلامية، ويطوعون النصوص بما يتماشى مع مصادرهم العقلية، وتصوراتهم الكلامية، وقناعاتهم اللغوية.

تستمد فلسفة الخطاب الديني مواضيعها من إشكاليات النص [الظاهر/الباطن] ومشكلات السياق [الجامع/المانع]، ومن شرعية الدليل [القرآن/السنة]، وكذا الوعي بمقاصد اللغة [النحو/التحليل]، ومن الاعتقاد [الالتزام/الطاعة]، ومن المناهج [التأويل/التفسير]، ومن الكلام [الفائدة/التواصل]، فـ«يعد تأويل النصوص الدينية -القرآن والحديث النبوي الشريف- من أهم آليات الخطاب الديني، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصوراته. والتأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحيل مستويات السياق. لكن الخطاب الديني غالبًا ما يتجاهل بعض هذه المستويات، إن لم يتجاهلها جميعًا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقًا. ويرتد هذا التجاهل في جانب منه إلى **عدم الوعي بقوانين النصوص اللغوية**، كما يرتد في جانب آخر، إلى **اعتبار النصوص الدينية نصوصًا مفارقة لسواها من النصوص اللغوية** مفارقةً تامة أو شبه تامة»[40]، فكان أولى بالمتكلمين أن يلتزموا بالوعي اللغوي [مقاصد اللغة]، وأن يتجنبوا المفارقات [المغالطات] التي تستند إلى صحة الدليل بما يتفق مع مقصد

(39) الجابري محمد عابد (د)، مقدمة لـ "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد"، مرجع سابق، ص74.

(40) ناصر حامد أبو زيد (د)، النص والسلطة والحقيقة "إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2000، ص91.

المعتقد، وبطلان قواعد اللغة وقوانين العقل حين يتعلق الحجاج بالمخالفة والتعريض.

تمثل وفرة الخطابات خصوبة كلامية لتنشيط فلسفة السرديات، وذلك لأن الخطابات «... تتبادل عناصر التأثير والتأثر بين بعضها البعض، يحدث ذلك مهما تباعدت منطلقاتها الفكرية وتناقضت آلياتها التعبيرية والأسلوبية، ومهما اختلف نسقها السردي بين الوعظية الإنشائية في جانب والتوتر المعرفي في جانب آخر. تتبادل الخطابات من خلال تصارعها مع بعضها البعض استعارة العناصر التي تساعدها على إعادة تكييف بنيتها وتنشيط خصائصها وتجديد بعض منطلقاتها، لكي تستطيع مواجهة نقيضها والاستمرار في تحدي مشروعيته. وهذا أمر طبيعي؛ فالخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات»[41]، فإذا كان النص يفسر بعضه بعضها، ويُفهم خاصه عامه، ويتناسق جزؤه مع كلياته، فإن الخطابات التي تنشأ من فكرة دوغمائية تولد الكثير من الكلام بلا طائل ولا طول... فالخطابات لا تقف عند حدود النص إنما تحدث مغالبة [مبالغة] لصالح المعتقد بما يتفق مع طبيعة الخطاب لا بما ينسجم مع أصول النص، لذا يقتضي المقصد انفتاح الخطاب على اقتصاد اللفظ واعتقاد المعنى لفائدة الحقيقة المطلقة.

رابعا: المقصد الديني والمعتقد الشرعي [بين فقه الحكم وحكمة الفقه]:

يُبنى "المقصد" على الاستقامة والاعتدال في المسلك والتوسط في السير، وتحديد الهدف والمراد قصد بلوغه، والغاية بغية إدراكها، بما يضمن الاعتزام والتوجه، ويعرف الخادمي المقاصد بأنها «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكمًا جزئية أم

(41) ناصر حامد أبو زيد (د)، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص5.

مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[42]، ويقول الغزالي أبو حامد في مقدمة كتابه "مقاصد الفلاسفة": «... فإنه التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلامًا وجيزًا مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفيهم غاية كلامهم»[43]، فبين اجتهاد الأصوليين، وتأملات الفلاسفة، يُستثمر المقصد لفائدة المتكلمين والفقهاء في مباحثة الدليل ومثاقفة النص، باعتبار الأصول مدخلا للفقه، والفلسفة منهجا للكلام، فمن صالح [مقاصد] الفلسفة الإسلامية أن تجعل من الفلسفة [الشق الأول] منهجا، ومن الدين [الشق الثاني] موضوعا...

يبيّن الطاهر بن عاشور أن سبب الخوض في التفكير المقاصدي يعود إلى غلبة مناهج الفلاسفة وعلوم العقل في الحجاجية، لذا فهو يدعو إلى مقاربة النقل الشرعي بالعقل الفلسفي، مثلما يصرح بقوله: «... دعاني إلى صرف الهمة ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قريبة منها، يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المُشَبَّهُ عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاجُ، ويرتفع من أهل الجدل ما هو فيه من لَجاج. ورأيت علماء الشَّريعة بذلك أولى، وللآخرة خيرٌ من الأولى»[44]، فاستفاد من

---

(42) الخادمي نور الدين بن مختار (د)، الاجتهاد المقاصدي "حجيته... ضوابطه... مجالاته"، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1998، ج1، ص52-53.

(43) الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، حققه وقدم له: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، سورية، ط1، 2000، ص10.

(44) الطاهر بن عاشور محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص166.

العلوم العقلية ومناهج الفلاسفة في تقنين الجدل وتنظيم الحجاج، لأن الوقوف عند النص بلا أدوات ولا مقاصد، أو الاكتفاء بما هو متاح دون النظر إلى أساليب مختلفة وآليات مغايرة، قد يحجب الكثير من الرؤى، فالنحو لا يفسد الاعتقاد ولا يضر بالطاعة، إنما يفتح مجالات من النقاش واليقين، ولا يفهم من هذه الدعوة استهجان البحث في علوم المقاصد، وترك العنان لكل مغامر، بل يستدعي الأمر التذكير بأن «... معرفة المقاصد التي بنى عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة تلقت أصول الطاعات والآثام من المشهورات التي أجمع عليها الأمم الموجودة يومئذ كمشركي العرب كاليهود والنصارى، فلم تكن لهم حاجة إلى معرفة لمياتها، ولا البحث عما يتعلق بذلك»[45]، يكسب المقصد المعتقد الشرعي

يغدو الكلام عن الكلام نصا آخر يحمل الكثير من الضوابط، مثلما يغدو الخطاب نصا جديدا يؤسس لأصول حاضرة في النص، وملفوظات مجتمعة في نسيج محكم ومرتب، فلا يخلو نص من مقصد، ولا يتعطل مقصد في غياب نص، فـ «... أما قوانين التشريع والتيسير وأحكام الدين فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي، كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة، وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها»[46]، وعند معانية النصوص الشرعية يتضح أنها مستمدة من فلسفة دينية محكمة، لذا «... يؤمن أكثر فقهاء المسلمين بأنّ الأحكام الشرعية الإلهيّة قد شرّعت لتحقيق مجموعة من المصالح للإنسانية وتجنيبها مجموعة من المفاسد، ويمثل هذا التصور ضامنا أساسيّا من الضمانات التي تتكفّل بمنع أيّ جمود حرفيّ على حدود النصّ على حساب المصالح الواقعية التي أراد الله تحقيقها من خلال تشريعه»[47]، ويقوم التشريع في الإسلام على مراعاة

---

(45) الدهلوي أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج1، ص255.

(46) نفسه، ص255.

(47) محمد حسن زراقط، النص الإلهي وشريعة البشر، أعمال طاولة مستديرة =

مصالح العباد سواء تعلق الأمر بالاعتقادات أو الطاعات أو المعاملات، وذلك قصد الاطمئنان على الإيمان، فتوافر الأدلة والنصوص يؤكد ويؤيد صحة وسلامة المعتقد، ويقضي على فتور النفس واضطراب القلب زيغ العقل، ويمكِّن المؤمن من العمل باجتهاد أكثر ومشروعية أكبر، فكلما ابتعدنا عن المقاصد في فهم النصوص ضاع الحق في تحقيق اليقين في الاعتقاد، والطاعة في العبادة، والتقوى في العمل، وتأتي المقاصد لردع المشككين الذين شككوا «في كثير من المسائل الإسلامية بأنها مخالفة للعقل، وكل ما هو مخالف له يجب رده أو تأويله كقولهم **في عذاب القبر إنه يكذبه الحس والعقل**، وقالوا في **الحساب والصراط والميزان** نحوًا من ذلك، فطفقوا يؤولون بتأويلات بعيدة، وأثارت طائفة [الاسماعلية] فتنة الشك، فقالوا: لمَ كان صوم آخر يوم من رمضان واجبًا وصوم أول يوم من شوال ممنوعا عنه؟ ونحو ذلك من الكلام... واستهزأت طائفة بالترغيبات والترهيبات ظانين أنها لمجرد **الحث والتحريض لا ترجع إلى أصل أصيل**... ولا سبيل إلى دفع هذه المفسدة إلا بأن نبين المصالح، ونؤسس لها القواعد كما فُعل نحو من ذلك في مخاصمات اليهود والنصارى والدهرية وأمثالهم... »[48]، فتوافق المصالح المعتبرة في الشرع، يدعم ويقوي صحة النصوص ويزيد من سلامتها واستقامتها مع طبع الإنسان، وانسجامه مع الطبيعة في شكلها العام والتام والمطلق والشامل.

تنتهج المقاصد استراتيجية التوفيق [المقاربة] بين العقل والنقل، لتحصيل سعادة الإرادة، وعلى هذا المنحى يعمد الدهلوي إلى المقاصد ويتخذها منهجا للتصدي لكل منازعة كلامية لا تجد في النص سبيلا للخروج من مآزق الجدل وأزمات الحوار إلا بالوقوف عند حكمة بالغة، أو حجة بليغة، فيصرح قائلا: «... وستجدني إن غلب عليّ شقشقة البيان، وأمعنت في تمهيد القواعد

= عقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، مرجع سابق، ص61-62.

(48) الدهلوي أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج1، ص17-18.

غاية الإمعان، ربما أوجب المقام أن أقول بما لم يقل به جمهور المناظرين من أهل الكلام، كتجلي الله تعالى في مواطن المعاد بالصور والأشكال، وكإثبات عالم ليس عنصريًا يكون فيه تجسدي المعاني والأعمال بأشباح مناسبة لها في الصفة، وتخلق فيه الحوادث قبل أن تخلق في الأرض، وارتباط الأعمال بهيئات نفسانية [كالشوق والخوف والرجاء وأمثالها]، وكون تلك الهيئات في الحقيقة سببًا للمجازاة في الحياة الدنيا وبعد الممات، والقول بالقدر الملزم ونحو ذلك، فاعلم أني لم أجترئ عليه إلا بعد أن رأيت الآيات والأحاديث وآثار الصحابة والتابعين متظاهرة فيه، ورأيت جماعات من خواص أهل السنة المتميزين منهم بالعلم اللدني يقولون به، ويبنون قواعدهم عليه»[49]. بل ترتبط المقاصد بكل نواحي الحياة، ومستويات التفكير، فيقف المقصد الشرعي من النص من جهة الحكمة بعد تحقق المعنى، واستنفاذ مباحث اللغة، ليشتغل في "الما وراء"، أو "الميتا فقه"، ليكسب براكسيس العادة مقاصد العبادة، ويقينيات الفهم.

يتساءل الريسوني أحمد (د): «... هل يبقى للنص -على مدى العصور- من دور؟ هل لأحكامه من ثبات واستمرار؟ هل يبقى له من حقبة وحجية وقدسية؟ إن افتراض خلوّ النص التشريعي من المصلحة واعتقاد إمكان تعارضه معها يؤدّي بنا إلى الجواب بالنفي عن كل هذه الأسئلة. وبهذا نصل إلى إبطال القاعدة الأولى "الشريعة مصلحة" ولا يبقى أمامنا إلا كون "المصلحة شريعة"، وهي وحدها الشريعة»[50]، إن الاشتغال على المقاصد الشرعية والمصالح وكذا القواعد الفقهية والأصولية قد يؤدي إلى تجاوز النص الديني... وذلك بالاقتصار على مقولات وقوانين مستمدة من الإستنتاج، فيغيب بذلك التفكير الاستقرائي الذي يؤسس للحكم بما يتماشى مع الحكمة، ليؤول نحو منهاج استنتاجي (رياضي) يعمد إلى إدخال الرمزي إلى الإعتقادي على حذو المتصوفة، فيفقد الحكم شرعيته، أو لنقل رسميته، لأنه ينتسب إلى

(49) السابق، ص18.

(50) الريسوني أحمد (د)، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص86.

معطى (مسعى) وليس إلى أصل (أساس)، وحتى لو حاول الأصوليون والمقاصديون تقديم ضوابط متعالية لتحصين المقاصد وصيانة القواعد الشرعية، إلا أن ذلك لا ينفي تعمد الاستئناس بالمقولة المقصدية على حساب النص التراثي (قرآن، سنة)، كما أن الترادف بين المصلحة والشريعة يدعو إلى تبصر آخر، وإلى تفاضل... لأن الشريعة عامة أما المصلحة فهي خاصة... فلا يمكن أن نتبين من كل شريعة مصلحة لملازمة الظن مقابل القطع، لكن يمكن الاعتقاد بيقين بحصول المصلحة، حتى من غير قصد، كارتباط الإعجاز العلمي بالقرآن، وهذا لا يتعارض مع حصول المصلحة في النص، وكذا تطابق العلم مع النقل... بسبب تعدد مستويات القراءة السائدة للنص القرآني، فـ «... في هذه القراءة ما يشوّش الأفق المعرفي الإسلامي، وفيها كذلك ما يقلّص الرؤية إلى العالم والإنسان والأشياء. إنّها بالأحرى قراءة لا تجعل من هذا النصّ أفقًا، بِقَدْرِ ما تجعل منه نفقً. والسبب في ذلك عائد إلى أمور كثيرة من بينها، على الأخصّ، تغليب المنظور الشرعي، بحيث تبدو الشريعة أساسا وحديا للفكر والعمل، للكون والأشياء، وهي في هذا قراءة تغلّب، بالضرورة، المنظور الإيديولوجي-السياسي»[51]، ومثلما تتوالد النصيات داخل النص الواحد، وفق مناهج كلامية، ودلالات لغوية، وقراءات تؤول إلى استنطاقات [توظيفات] غير محدودة... وتحيل إلى إمكانات [وظائف] متعددة، تضمن المقصدية نسبة معقولة من الحقيقة، من حيث اليقين لا من حيث القراءة، فاستنباط الحكم من الدليل لا يتوازن مقصديا مع مكاشفة الحكمة من الدلائلية، لذا يقتضي الأمر أن يسهم الباحثون في مجال الفلسفة الإسلامية بقدر وافر من الدراسة في حقول الفقه والمقاصد وبانتهاج مبادئ الفلسفة، بما يفيد النص الديني، قبل أن يكون سعيهم لتطويع النص سبيلا لمعاداة الفلسفة وإفساد مقاصدها، وتضليل مريديها.

يضيف الريسوني أحمد (د) في مكان آخر: «... أنا لا أنكر حقيقة المصلحة، ولا أنكر الحسن الذاتي والقبح الذاتي للمصالح والمفاسد، وأعتقد

(51) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، لبنان، دط، دس، ص38-39.

أنّ هناك معايير موضوعية من الممكن الاستعانة بها والاعتماد عليها، وأعلاها وأمتنها وأقومها موازين الشريعة ونصوصها، وأحكامها ومقاصدها، ومن دونها ينهار كل معنى ثابت وكل معنى حقيقي للمصلحة، لأنّ جميع المعايير حينئذ تبقى قابلة للطعن والنقض والتشكيك والتجاوز والإلغاء. فالمشكلة ليست في المصلحة ذاتها، لكنّها فيمن يفكر ويقدّر، وفيمن يختار ويقرر، وفيمن يقود ويسيّر»[52]، ومن بين هذه المعاير تحضر اللغة بمقاصدها، لتواكب العقل المقاصدي الذي «... حقق التحول من عقلية التلقين والتلقي إلى عقلية التفكير والاستنتاج والاستدلال والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة والإشراف المستقبلي، وعدم القبول لأي فكر أو اجتهاد بغير سلطان أو بغير برهان تحت شعار (هاتوا برهانكم)، ويمتلك أدوات البحث والمعرفة، وإمكانية النظر في المآلات والعواقب»[53]، ومثلما اتخذ العقل سبيله إلى المقاصد، واستأنست اللغة بالدين، حين ارتبطت العربية بالإسلام، اقتضت المباحثة اعتماد البرهان اللغوي دليلا لمناقشة المعتقد، و"الاحتراس من الافتراس"[54] في اعتقاد الأنساق وعشق السياقات، ودعوة النص الديني إلى مزيد من نقاشات الثقافة ومناهج قراءة التراث.

استنتاج:

تستدعي الفلسفة الإسلامية سؤال النص لارتباطه بالدليل، والكلام بالفائدة، والخطاب بالفهم، والمقصد بالمصلحة، فتجتمع هذه الثنائيات لتحقيق الدليل اللغوي ولربط الاعتقاد بالقول، مما يتطلب تعاملا مع النص الديني بعيدا عن كل اعتقاد، عن كل تضليل لغوي، حتى يستقيم التحليل، ويقتضي الترحيب [التحبيب] بتعدد القراءات، والأنساق والسياقات... لا فلسفة بلا نص... ولا نص بلا لغة... ولا لغة بلا عقل... ولا عقل بلا منهج...

---

(52) الريسوني أحمد (د)، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، مرجع سابق، ص87.

(53) الخادمي نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي "حجيته. ضوابطه مجالاته، مرجع سابق، ج1، ص16.

(54) توصيف مكتسب من اشتغال محمد شوقي الزين (د) ضمن سؤالات الثقافة.

ولا منهج بلا قصد... تجاوزا لكل اعتباطية تمارس ملاذا غنوصيا أو تكرس ميلادا سفسطائيا لخدمة أدلجة موجهة القيد وموغلة [موجعة] في يُتْمِ المعنى... ويّمِ مؤجل جدلا، يعجل بانسحاب الفائدة عن كل نص يراد له أن يؤصل لحكمة متعالية بدل أن يؤسس لحكم يقوم على العقوبة والجزاء.

ترتبط مقاصد النص في الفلسفة الإسلامية بموت الحكم، وميلاد الحكمة، بأفول الفقيه لصالح الفيلسوف الذي يتقن احتراف الشك، فأمام النص الذي لا يقبل الحذف ولا الإضافة ولا البتر ولا الترجمة يستيقظ الكلام مفعما بالاحتمال، ويترسم الخطاب أدلوجة لفائدة الاستثناء والإقصاء... من حق المقصد أن يتنصل من معتقد الحكم لمعرفة أصول التفكير في الفلسفة الإسلامية، وللوقوف على أسباب الاختلاف، يحق لنا أن نشتغل بالنص وفيه، خدمة لمقاصد التفكير، وليس لمصالح الدليل... هي دعوة لإيتيقا جديدة تضمن التعامل الرئيس والسليم مع النص كمقصد لا كمعتقد، لأن الذين اعترضوا على الفلسفة الإسلامية، ركزوا على شقها الديني، أما الذين قبلوا بها، فانتبهوا لثرائها الفلسفي، ولرفع هذا الالتباس [اللبس=المس]، لابد من اعتبار مقاصد النص... آليةً [صوغًا] لعقلنة الخطاب الديني وتجديده.

أصول وفلسفة التشريع الإسلامي
من الشافعي إلى الشاطبي

■ د. جيلالي بوبكر*

مقدمة:

ارتبط الخطاب الفكري الإسلامي منذ القديم إلى يومنا هذا وفي مجتمعاتنا التاريخية التراثية بالوحي وبالعلوم التي انبثقت عنه، نقلية عقلية ونقلية صرفة وعقلية بحتة. وعلم أصول الفقه واحد من العلوم النقلية العقلية بدأت مع نزول الوحي، وجاءت قواعده ومناهجه متناثرة بين اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم واجتهادات الصحابة والتابعين والأئمة الفقهاء بعدهم، حتى تأسس كعلم قائم بذاته في 'الرسالة' للشافعي وتطوّر في 'الموافقات' للشاطبي. ومنذ عصر الشاطبي لم يعرف علم أصول الفقه التطور حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري فعرف حركة تطور وانتعاش عند علماء الأصول الشيعة ومنهم "الشيخ المفيد" و"محمد باقر الصدر" في عصرنا، ومحاولته تجديد أصول الفقه ظهرت في أعمال كثيرة وهامة. كما توالت النداءات والدعوات إلى تجديد علم أصول الفقه ليواكب التطورات والمستجدات في الواقع العربي والإسلامي المعاصر.ومن دعاة تجديد الفقه وأصوله في عصرنا حسن الترابي، ومحمد الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي وحسن حنفي وجمال الدين عطية وغيرهم.

---

* أستاذ محاضر شعبة الفلسفة جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر

لقد طرح الفكر الإسلامي المعاصر وخطابه موضوع تجديد الفقه وأصوله باعتباره ضرورة ملحة تقتضيها ظروف العصر الحالي والمستجدات والتغيرات والتحدّيات التي عرفها ولا زال يعرفها في كافة ميادين الحياة، الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتقنية وغيرها. وهناك من طرح الموضوع على مستوى أوسع وأكبر من كونه خاصا بعلم أصول الفقه أو بفلسفة التشريع الإسلامي، فطرحه على مستوى التراث العربي الإسلامي القديم لقراءته وتحليله ونقده وإعادة صياغته وإعادة بنائه، وهذا هو المطلوب لتجديد التراث ككل من منظور معاصر يسمح له بالانخراط في الواقع المعاصر معرفة وممارسة، وعلم أصول الفقه جزء التراث العلمي العربي الإسلامي، لكن قبل الخوض في مناقشة إشكالية تجديد علم أصول الفقه ينبغي الإلمام بالتطور التاريخي لهذا العلم، في عهد النبوة وبعده ولدى الشافعي وبعده لدى الشاطبي ومن خلال المدارس الأصولية القديمة حتى تتشكل لدينا أرضية معرفية تتميز بالدقة والعمق تلمبنمو وتطور أصول الفقه كعلم نظري أو كفلسفة للتشريع وإصدار الأحكام في العبادات والمعاملات استمدت وجودها من اللغة والمنطق والفلسفة وبقية العلوم الإسلامية، ومن ثمة يمكن البحث في أصول الفقه من منظور معاصر.

أولاً: تعريف علم أصول الفقه:

قبل تحديد مقدمات ومباحث علم أصول الفقه لابد من الوقوف على حدّه ومعناه، لأن ضبط التصور يضمن سلامة المنطلق في دراسة أي علم من العلوم، والسبيل إلى الضبط السليم للتصور هو التعريف الصحيح الذي يحدد ماهية الحدّ المُعرّف ويشرحه.

لقد جرى عرف الأصوليين في تعريف علم أصول الفقه على اعتبار الإضافة أو اعتبار العلمية، أما اعتبار الإضافة فهو مؤلف من مفردات ينبغي أن تُعرّف واحدة واحدة لضمان تعريف المفردة المركبة بتعريف مكوناتها، وأما الاعتبار العلمي فيجعل مفردة علم أصول الفقه لقبا لفن أو علم مخصوص يقتضي الأمر تعريف مفردة علم أصول الفقه مفردا واحدا لا مفردا مركبا من مفردات.

1 - تعريفه من جهة الإضافة:

تتكون كلمة أصول الفقه باعتبارها مركبا إضافيا من مفردتين هما: أصول وفقه. ونتعرض للتعريف اللّغوي والاصطلاحي لكل مفردة من المفردتين.

الأصول: أ - لغة: جمع أصل وله معان متعددة في اللّغة، منها ما يُبنى عليه غيرُه سواء أكان هذا البناء حسيّا أو معنويا، كما بيّن ذلك أبو الحسين البصري في كتابه "المعتمد"، وبمعنى لغوي آخر يعني منشأ الشيء ومصدره.

ب - الأصل اصطلاحا: له عدة معان نذكر منها:

1 - الدليل: وهو متعارف عليه لدى الفقهاء فيقال: الأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى: 'أقيموا الصلاة' فأصل المسألة هنا القرآن والسنة، أي دليلها ومنه جاء اسم أصول الفقه أي أدلته.

2 - القاعدة الكلية المستمرة: مثل لا ضرر ولا ضرار أصل من أصول الشريعة، تُبنى عليها الاعتبارات الشرعية، وتأخذها دوما في الاعتبار، والشيء نفسه في إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أي على خلاف القاعدة المستمرة.

3 - الرجحان: الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، أي الراجح دوما لدى السامع هو الحقيقة لا المجاز.

4 - الصورة التي قيس عليها: وهي أحد أركان القياس، فلابد من أصل يقاس عليه وفرع يعتريه حكم الأصل.

5 - المستصحب: مثل الشك في الحدث لمن كان متيّقنا من الطهارة، فالأصل الطهارة حتى يثبت حدوث نقيضها، لأن اليقين لا يزول بالشك.

6 - خلاصة معنى كلمة أصل في الاصطلاح: "هو المعنى الأول وهو الدليل، فأصول الفقه أي أدلته كالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها"[1]. ويرى بعض الأصوليين أن استعمال لفظة أصل بمعنى الدليل هو

---

(1) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج1، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سنة 1986، ص16-17.

الأقرب والأنسب عند إضافتها إلى كلمة فقه؛ "لأنه أدلّ على المقصود وأوضح في بيان المراد"[2]. ومنه تأتي أهمية الدليل في علم أصول الفقه، وحاجتنا إلى تحديد معناه اللّغوي والاصطلاحي.

7 - **الدليل لغة**: الدليل في اللّغة يعني المرشد والموجه.

8 - **الدليل في اصطلاح الأصوليين**: "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كالعالَم فإنّه يمكن التوصل بالنظر في أحواله من الحدوث والتغيّر على مطلوب خبري: وهو التصديق بأن العالم لابد له من محدث والمطلوب الخبري: لابد له من محدث"[3].

ودلالة الدليل على الأحكام إما قطعية أو ظنية أما في الفقه فهي أدلة مجملة أي كلية، وهي التي لا تتعلق بشيء معين مثل مطلق الأمر والنهي فإنّه ينتج عنهما حكما كليا هو الوجوب أو التحريم من دون أن تصرفه قرينة عن ذلك وأدلة جزئية وتسمى تفصيلية تدل على الحكم في مسألة بعينها، مثل الأمر بالصلاة يدل على وجوبها، وقياس الخمر على النّبيذ في كونه مسكرا يفيد التحريم عند وجود علة السكر. والأصولي يشتغل بالبحث عن الأدلة الكلية، أما الأدلة الجزئية التفصيلية فهي من اختصاص بحث الفقيه، وعند ذلك تكون أصول الفقه هي أدلة الفقه الكلية، ومن هنا تأتي أهمية الفقه وحاجتنا إلى تحديد معناه اللّغوي والاصطلاحي.

الفقه: أ - **الفقه لغة**: "فقد وردت فيه عبارات أصحها: أنّه بمعنى الفهم مطلقا، سواء أكان الأمر دقيقا أم بديهيا"[4].

ب - **الفقه اصطلاحا**: عرفه العلماء بتعريفات كثيرة ومتقاربة:

- تعريف الكاساني: "علم الحلال والحرام، وعلم الشرائع والأحكام"

---

(2) المرجع السابق، ص17.

(3) محمد حسن هيتو: الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سنة 2000، ص26.

(4) وهبة الزحيلي: المرجع السابق، ص19.

- تعريف الشافعي: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"[5]. هذا التعريف يتفق عليه عدد كبير من الأصوليين المتقدمين والمتأخرين وكذلك المحدثين.

2 - تعريف علم أصول الفقه من جهة الاعتبار العلمي:

علم أصول الفقه باعتباره مفردة مركبة من لفظين ثم تعريف ذلك لغة واصطلاحا، أما من حيث هو علم فنعرف المفردة المركبة من المفردتين مفردة واحدة.

لقد عرّفه العديد من علماء الأصول الشافعيين على أنّه "معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"[6]. وتسلّح هؤلاء بقيود التعريف المذكور عن العلم القديم، فالعلم لا يقتضي سبق الجهل بعكس المعرفة التي تستدعي سبق الجهل. فلا نقول الله عارفا وإنّما نقول الله عالم.

ومعرفة تعني معرفة أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلّة يُحتج بها، وأن الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والمقصود من شرط (إجمالا) هو أن المعتبر لدى الأصولي أن يعرف الأدلة من حيث الإجمال لا التفصيل مثل الإجماع حجة، أما فيما يتعلق بكيفية الاستفادة، فذلك يعني استفادة الفقه من دلائله، أي كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، وهذا يقتضي معرفة شروط الاستدلال، مثل تقديم النص على الظاهر وتقديم المتواتر على الآحاد وغيرها.

أما بالنسبة (لحال المستفيد) أي معرفة أحوال المستفيد، وهو المجتهد طالب حكم الله، ويتعلق الأمر بالمفكر والمجتهد معا على أساس أن المجتهد يستفيد الأحكام من أدلتها والمقلد يستفيدها من المجتهد، والأمر يشترط معرفة شروط الاجتهاد وشرائط التقليد التي هي من صلب أصول الفقه، لأن دلالة الأدلة ظنية في الغالب ومعرفة الظن ومدلوله أمور تحتاج إلى الاجتهاد.

---

(5) وهبة الزحيلي: المرجع السابق، ص19.

(6) المرجع السابق، ص23.

أما عند علماء الأصول من الحنفية والمالكية والحنابلة فأصول الفقه هو "القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية أو هو العلم بهذه القواعد"[7].

أما القواعد فهي ما يعرف بها الأحكام الجزئية المنطوية في موضوعاتها، إما عن طريق القطع أو على سبيل الظن، والأمور الجزئية ليست بقواعد كالاستدلال على إباحة البيع وتحريم الربا، فالأصولي لا يبحث عن الأدلة الجزئية، ولا عن دلالتها بل يهتم بالبحث في الأدلة الكلية ودلالتها لوضع القواعد الكلية مثل الكتاب والسنة أدلة يُحتج بها، والنص مُقدّم على الظاهر، وكل ما أمر به الشارع فهو واجب، وغيره.

أما نعت القواعد بأنها تُمكّن من الوصول إلى استنباط الأحكام فهذا يخرج منه القواعد التي لا يوصل البحث فيها إلى شيء كأن تكون مقصودة لذلك، مثل قاعدة العدل أساس الملك فهي لا توصل إلى الاستنباط وقواعد أخرى تمكّن من استنباط غير الأحكام كقواعد العلوم الأخرى مثل: الجبر والهندسة، وقواعد توصل إلى استنباط الأحكام من زاوية بعيدة كقواعد النحو والصرف، أما القواعد التي يتمّ بها استنباط الأحكام هي التي يتوقف عليها توصيل الدليل إلى المطلوب، وتكون وسيلة للمجتهد إلى معرفة الأحكام وأخذها من الأدلة.

أما الأدلة التفصيلية وهي الجزئية المتعلقة بمسألة بعينها وخصوصها ويدل كل واحد منها على حكم بعينه مثل حكم حرمة الزواج بالأم أو البنت وحكم الزنا وغيره، كل حكم يتعلق بمسألة بعينها دليلها في القرآن الكريم يتضمنه نص صريح. أما الأدلة الكلية الإجمالية فهي لا تتعلق بمسألة بعينها ولا تدل على حكم بعينه كمصادر الأحكام الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما يتعلق بها مثل الأمر للوجوب والنهي للتحريم، وهذه الأدلة والأحكام هي من اختصاص الأصول أما الأدلة والأحكام التفصيلية فهي من اختصاص الفقيه.

---

(7) المرجع السابق، ص24.

يتضح مما سبق الفرق بين أصول الفقه وعلم الفقه وتتضح العلاقة بينهما ، بالنسبة لأصول الفقه فهو "العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" . أما علم الفقه فهو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية أو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية"[8].

من خلال تعريف علم أصول الفقه وتعريف علم الفقه يتضح أن مجال اهتمام الفقيه هو فعل المكلف مثل البيع والشراء والإيجار والرهن والتوكيل والصلاة والصوم من حيث ما يعني هذه الأفعال من الأحكام الشرعية، أي وقف العلم لمعرفة الحكم الشرعي في كل فعل من أفعال المكلّف. أما مجال البحث عند الأصولي فهو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية. فعلم الأصول يبحث في الكتاب وحجيته والعام وما يفيده والأمر وما يدل عليه.

هذه القواعد الكلية ممّا يصل الأصولي إليه ببحثه "يأخذها الفقيه قواعد مسلمة ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي ليتوصل بها إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي ، فيطبق قاعدة الأمر للإيجاب ، ويطبق قاعدة النهي للتحريم ويطبق قاعدة العام يشمل جميع أفراده قطعا ويطبق قاعدة المطلق على أي فرد ، وهنا يتضح الفرق بين الدليل الكلي والدليل الجزئي ، "والأصولي لا يبحث في الأدلة الجزئية ولا فيما تدل عليه من أحكام جزئية وإنما يهتم بالبحث في الأدلة الكلية وما تدل عليه من أحكام كلية لوضع قواعد كلية لدلالة الأدلة كي يأخذها الفقيه ويطبقها على جزئيات الأدلة لاستثمار الحكم التفصيلي منها ، والفقيه لا يهتم بالبحث في الأدلة الكلية ولا فيما تدل عليه من أحكام كلية وأيما يبحث في الدليل الجزئي وما يدل عليه من حكم جزئي"[9].

يتضح أن أصول الفقه مرتبط أساسا بعلم الفقه ، فحاجة الفقه دائمة إلى

---

(8) عبد الوهاب خلاف : المرجع السابق، ص11.

(9) وهبة الزحيلي : المرجع السابق، ص14.

علم أصول الفقه، بحيث لا يستقيم الفعل التشريعي لدى الفقيه في غياب المنهج الأصولي الذي يزود الفقيه بما يحتاجه من أدوات ولوازم وآليات تمكّنه من استنباط الأحكام من أدلتها. ويحتاج الأصولي إلى الفقيه باعتباره الحقل الّذي يشتغل فيه الأصولي ويحتاج المسلمون إلى أصول الفقه وعلم الفقه معا.

ثانياً: أصول الفقه قبل الشافعي:

يكاد يتفق أغلب المشتغلين بعلم علم أصول الفقه أو أصول التشريع الإسلامي على أن النشأة الأولى لهذا العلم لم تكن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، على غرار أحكام الفقه التي نشأت مع ظهور الإسلام، بما أن الإسلام تعاليم وأخلاق وأحكام عملية، وكانت الأحكام العملية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تأتي مما ورد في القرآن الكريم ومما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعرض له من أسئلة أو وقائع أو أقضية أو خصومات، فجاء مجموع الأحكام الفقهية في مرحلتها الأولى صادر من القرآن والسنة.

فالعقائد والأخلاق والأحكام العملية، كل هذا كان مصدره الوحي، وطلب معرفته من السماء أولى من أيّ عمل اجتهادي للوصول إلى الأحكام ومن ثم لا حاجة لاستخدام أصول الفقه ولتقنينها من أجل استنباط الأحكام في العبادة أو في المعاملة. واجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم امتداد للوحي، وفي هذا يقول السرخسي: «و أما ما يشبه الوحي في حقّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو استنباط الأحكام بالرأي والاجتهاد، فما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنّه يكون صوابا لا محالة لأنّه ما كان يُقرّ على خطأ، فكان ذلك منه حجة قاطعة، ومثل هذا من الأمة لا يُجعل بمنزلة الوحي لأن المجتهد يخطأ ويصيب»[10].

(10) محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ط2، 1983، ص3.

استمرت الحياة في عصر النبوة تسترشد بالكتاب وتستنير بالسنة، وبعد انقضاء عصر النبوة وانقطاع الوحي وجد المسلمون أنفسهم أمام مستجدات وطوارئ اقتضت التدخل لمعالجتها، الأمر الذي دفعهم إلى الكشف عن قدراتهم في الاجتهاد و«إلحاق الأشباه والنظائر ببعضها البعض إن لم يجدونها في كتاب الله أو سنة نبيّه، مستلهمين في عملهم هذا روح الشريعة وما ترشد إليه قواعدها العامة وأغراضها التي تهدف إليها»[11]. واعتمد في ذلك على حديث معاذ بن جبل، لمّا بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن: «قال له بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: اجتهد رأيي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يُحبّه الله ورسوله»[12].

اجتهد أهل الاجتهاد في عصر الصحابة فيما استجد وطرأ في حياتهم، ولم يحدث في عهد الرسول، ولم يواجه المسلمين من قبل فاستنبطوا الأحكام باجتهادهم وزادوا على الأحكام التي لديهم ومصدرها الوحي، الكتاب والسنة، فكانت مجموعة الأحكام الفقهية في مرحلتها الثانية مؤلفة من أحكام الله ورسوله وفتاوى وأقضية وتشريع الصحابة ومصادر الأحكام، القرآن والسنة واجتهاد الصحابة. وفي هذين المرحلتين«لم تدون هذه الأحكام ولم تشرع أحكام لوقائع فرضية، بل كان التشريع فيهما لما حدث فعلا من الواقع وما وقع من الحوادث. ولم تأخذ هذه الأحكام صبغة علمية بل كانت مجرد حلول جزئية لوقائع فعلية، ولم تعرف هذه المجموعة بعلم الفقه ولم يسم رجالها من الصحابة فقهاء»[13].

لما جاء عهد التابعين وتابعي التابعين في القرنين الثاني والثالث الهجري، وجد المسلمون أنفسهم في دولة ذات رقعة واسعة جغرافيا وثقافيا

---

(11) محمد محدة: مختصر علم أصول الفقه، دار الشهاب، باتنة، بدون طبعة وبدون سنة، ص13-14.

(12) رواه أبو داود والترمذي.

(13) عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص15.

وفكريا، وأمام مستجدات عديدة هي بمثابة مشاكل اجتماعية ومشكلات فكرية وأمام حركة عمرانية وعقلية لم يشهدها عهد النبوة، أو عهد الصحابة الأمر الذي حمل المجتهدين على توسيع مجال الاجتهاد ونطاق التشريع للعديد من الوقائع، فكان ذلك وشرعّت أحكام كثيرة لوقائع افتراضية، فكان أن أضيف إلى أحكام عهد النبوة وأحكام الصحابة مجموعة من الأحكام الفقهية في مرحلتها الثالثة تتكون من أحكام الله ومن أحكام رسوله ومن أقضية الصحابة وفتاوى المجتهدين من التابعين وتابعي التابعين، ومصادر الأحكام في مرحلتها الثالثة القرآن والسنة واجتهاد الصحابة والتابعين.

كثر الاجتهاد واستخدم الاستنباط لكثرة الوقائع، وتفرّغ البعض للعلم والإفتاء كسعيد بن المسيّب، وإبراهيم النخعي وعطاء بن أبي رباح وغيرهم، واشتغل هؤلاء بمناهج واضحة «يسيرون عليها من الأقيسة واعتبار المصالح وغير ذلك عند عدم النص الصريح في المسألة المعروضة عليهم لبيان حكم الله تعالى فيها»[14]. كما حصل تطور كبير في الفعل الاجتهادي لدى الأئمة المجتهدين في القرن الثاني الهجري، وظهر ذلك في المناهج المتبعة والقواعد المستخدمة والأحكام المستنبطة عن ذلك، وهو ما نجده عند أبي حنيفة والإمام مالك وغيرهما من العلماء.

في هذا العهد بدأ تدوين الأحكام الفقهية مع البدء في تدوين السنة، وجاءت الأحكام مطبوعة بطابع علمي لأنها جاءت مرتبطة بأدلتها وعللها وأصولها العامة التي تتفرع عنها، وسمي أصحابها فقهاء وسمي العلم بها علم الفقه «وأول ما دُوّن فيها فيما في وصل إلينا موطأ الإمام مالك بن أنس فإنه جمع فيه بناء على طلب الخليفة المنصور ما صح عنده من السنة ومن فتاوى الصحابة والتابعين وتابعيهم، فكان كتاب حديث وفقه وهو أساس فقه الحجازيين»[15]. وبعده تمّ تدوين عدة كتب منها: كتاب الأم للشافعي وهو

---

(14) عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص15 .

(15) موسى إبراهيم الإبراهيمي: المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، شركة الشهاب، الجزائر، بدون طبعة وبدون سنة، ص19.

عماد فقه المذهب الشافعي، كما نجد كتب الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة التي دوّنها وصارت أساس فقه العراقيين.

أما علم أصول الفقه فقد نشأ في القرن الثاني الهجري، لأنه في القرن الأول الهجري لم تدع الحاجة إليه لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالوحي أو بالسنة أو باجتهاده الفطري من غير احتياج إلى أصول أو قواعد استنباطية اجتهادية، وأصحابه اجتهدوا في إطار النصوص التي يفهمونها بملكتهم العربية ومن غير حاجة إلى قواعد لغوية يفهمون بها النصوص. واستنبطوا النصوص فيما لا نص فيه بملكتهم الحالّة في نفوسهم من معاشرتهم الرسول، ووقوفهم على أسباب النزول وورود الأحاديث وفهم مقاصد الشارع ومبادئ التشريع. إلا أنه لما اتسعت الفتوحات واختلط العرب بغيرهم ودخلت اللّغة العربية مفردات وأساليب غير عربية فلم يعد اللسان على ما كان عليه، فكثر المشتبه في فهم النصوص مما أدى إلى وضع قواعد وشروط لغوية وغيرها تمكن من فهم النصوص وزاد في الحاجة إلى قواعد وبحوث في الأدلة الشرعية وفي شروط وطريقة الاستدلال هو ما أدى إلى انفجار التشريع والجدل بين أهل الحديث وأهل الرأي، فتلك القواعد والبحوث والشروط والكيفية المتعلقة بالأحكام والأدلة والاستدلال كل ذلك يسمى علم أصول الفقه.

بدأ علم أصول الفقه مولودا صغيرا ثم نما ونضج حتى كبر، بدأ متفرقا في أحكام الفقه لأن كل مجتهد من الأئمة الأربعة وغيرهم كان يشير إلى حكمه من خلال دليل ما ووجه الاستدلال به، وأول من دوّن قواعد هذا العلم وبحوثه مستقلة مرتبة هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي في كتابه «الرسالة».

ثالثاً: الشافعي مؤسس منطق الفقه الإسلامي

يكاد يتفق أغلب المشتغلين بعلم علم أصول الفقه أو أصول التشريع الإسلامي على أن النشأة الأولى لهذا العلم لم تكن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، على غرار أحكام الفقه التي نشأت مع ظهور الإسلام، بما أن الإسلام تعاليم وأخلاق وأحكام عملية، وكانت الأحكام العملية في عهد

الرسول صلى الله عليه وسلم تأتي مما ورد في القرآن الكريم ومما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعرض له من أسئلة أو وقائع أو أقضية أو خصومات، فجاء مجموع الأحكام الفقهية في مرحلتها الأولى صادر من القرآن والسنة.

فالعقائد والأخلاق والأحكام العملية، كل هذا كان مصدره الوحي، وطلب معرفته من السماء أولى من أيّ عمل اجتهادي للوصول إلى الأحكام ومن ثم لا حاجة لاستخدام أصول الفقه ولتقنينها من أجل استنباط الأحكام في العبادة أو في المعاملة. واجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم امتداد للوحي، وفي هذا يقول السرخسي: «و أما ما يشبه الوحي في حقّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو استنباط الأحكام بالرأي والاجتهاد، فما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنّه يكون صوابا لا محالة لأنّه ما كان يُقرّ على خطأ، فكان ذلك منه حجة قاطعة، ومثل هذا من الأمة لا يُجعل بمنزلة الوحي لأن المجتهد يخطأ ويصيب»[16].

استمرت الحياة في عصر النبوة تسترشد بالكتاب وتستنير بالسنة، وبعد انقضاء عصر النبوة وانقطاع الوحي وجد المسلمون أنفسهم أمام مستجدات وطوارئ اقتضت التدخل لمعالجتها، الأمر الذي دفعهم إلى الكشف عن قدراتهم في الاجتهاد و«إلحاق الأشباه والنظائر ببعضها البعض إن لم يجدونها في كتاب الله أو سنة نبيّه، مستلهمين في عملهم هذا روح الشريعة وما ترشد إليه قواعدها العامة وأغراضها التي تهدف إليها»[17]. واعتمد في ذلك على حديث معاذ بن جبل، لمّا بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن: «قال له بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: فبسنة رسول الله،

---

(16) محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ط2، 1983، ص3.

(17) محمد محدة: مختصر علم أصول الفقه، دار الشهاب، باتنة، بدون طبعة وبدون سنة، ص13-14.

قال: فإن لم تجد، قال: اجتهد رأيي، فقال النبيِ صلى الله عليه وسلم: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يُحبّه الله ورسوله»[18].

اجتهد أهل الاجتهاد في عصر الصحابة فيما استجد وطرأ في حياتهم، ولم يحدث في عهد الرسول، ولم يواجه المسلمين من قبل فاستنبطوا الأحكام باجتهادهم وزادوا على الأحكام التي لديهم ومصدرها الوحي، الكتاب والسنة، فكانت مجموعة الأحكام الفقهية في مرحلتها الثانية مؤلفة من أحكام الله ورسوله وفتاوى وأقضية وتشريع الصحابة ومصادر الأحكام، القرآن والسنة واجتهاد الصحابة. وفي هذين المرحلتين«لم تدون هذه الأحكام ولم تشرع أحكام لوقائع فرضية، بل كان التشريع فيهما لما حدث فعلا من الواقع وما وقع من الحوادث. ولم تأخذ هذه الأحكام صبغة علمية بل كانت مجرد حلول جزئية لوقائع فعلية، ولم تعرف هذه المجموعة بعلم الفقه ولم يسم رجالها من الصحابة فقهاء»[19].

لما جاء عهد التابعين وتابعي التابعين في القرنين الثاني والثالث الهجري، وجد المسلمون أنفسهم في دولة ذات رقعة واسعة جغرافيا وثقافيا وفكريا، وأمام مستجدات عديدة هي بمثابة مشاكل اجتماعية ومشكلات فكرية وأمام حركة عمرانية وعقلية لم يشهدها عهد النبوة، أو عهد الصحابة الأمر الذي حمل المجتهدين على توسيع مجال الاجتهاد ونطاق التشريع للعديد من الوقائع، فكان ذلك وشرعّت أحكام كثيرة لوقائع افتراضية، فكان أن أضيف إلى أحكام عهد النبوة وأحكام الصحابة مجموعة من الأحكام الفقهية في مرحلتها الثالثة تتكون من أحكام الله ومن أحكام رسوله ومن أقضية الصحابة وفتاوى المجتهدين من التابعين وتابعي التابعين، ومصادر الأحكام في مرحلتها الثالثة القرآن والسنة واجتهاد الصحابة والتابعين.

كثر الاجتهاد واستخدم الاستنباط لكثرة الوقائع، وتفرّغ البعض للعلم

---

(18) رواه أبو داود والترمذي.

(19) عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص15.

والإفتاء كسعيد بن المسيّب، وإبراهيم النخعي وعطاء بن أبي رباح وغيرهم، واشتغل هؤلاء بمناهج واضحة «يسيرون عليها من الأقييسة واعتبار المصالح وغير ذلك عند عدم النص الصريح في المسألة المعروضة عليهم لبيان حكم الله تعالى فيها»[20]. كما حصل تطور كبير في الفعل الاجتهادي لدى الأئمة المجتهدين في القرن الثاني الهجري، وظهر ذلك في المناهج المتبعة والقواعد المستخدمة والأحكام المستنبطة عن ذلك، وهو ما نجده عند أبي حنيفة والإمام مالك وغيرهما من العلماء.

في هذا العهد بدأ تدوين الأحكام الفقهية مع البدء في تدوين السنة، وجاءت الأحكام مطبوعة بطابع علمي لأنها جاءت مرتبطة بأدلتها وعللها وأصولها العامة التي تتفرع عنها، وسمي أصحابها فقهاء وسمي العلم بها علم الفقه «وأول ما دُوّن فيها فيما في وصل إلينا موطأ الإمام مالك بن أنس فإنه جمع فيه بناء على طلب الخليفة المنصور ما صح عنده من السنة ومن فتاوى الصحابة والتابعين وتابعيهم، فكان كتاب حديث وفقه وهو أساس فقه الحجازيين»[21]. وبعده تمّ تدوين عدة كتب منها: كتاب الأم للشافعي وهو عماد فقه المذهب الشافعي، كما نجد كتب الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة التي دوّنها وصارت أساس فقه العراقيين.

أما علم أصول الفقه فقد نشأ في القرن الثاني الهجري، لأنه في القرن الأول الهجري لم تدع الحاجة إليه لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالوحي أو بالسنة أو باجتهاده الفطري من غير احتياج إلى أصول أو قواعد استنباطية اجتهادية، وأصحابه اجتهدوا في إطار النصوص التي يفهمونها بملكتهم العربية ومن غير حاجة إلى قواعد لغوية يفهمون بها النصوص. واستنبطوا النصوص فيما لا نص فيه بملكتهم الحالّة في نفوسهم من معاشرتهم الرسول، ووقوفهم على أسباب النزول وورود الأحاديث وفهم مقاصد الشارع

---

(20) عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص15.

(21) موسى إبراهيم الإبراهيمي: المدخل إلى أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، شركة الشهاب، الجزائر، بدون طبعة وبدون سنة، ص19.

ومبادئ التشريع. إلا أنه لما اتسعت الفتوحات واختلط العرب بغيرهم ودخلت اللّغة العربية مفردات وأساليب غير عربية فلم يعد اللسان على ما كان عليه، فكثر المشتبه في فهم النصوص مما أدى إلى وضع قواعد وشروط لغوية وغيرها تمكن من فهم النصوص وزاد في الحاجة إلى قواعد وبحوث في الأدلة الشرعية وفي شروط وطريقة الاستدلال هو ما أدى إلى انفجار التشريع والجدل بين أهل الحديث وأهل الرأي، فتلك القواعد والبحوث والشروط والكيفية المتعلقة بالأحكام والأدلة والاستدلال كل ذلك يسمى علم أصول الفقه.

بدأ علم أصول الفقه مولودا صغيرا ثم نما ونضج حتى كبر، بدأ متفرقا في أحكام الفقه لأن كل مجتهد من الأئمة الأربعة وغيرهم كان يشير إلى حكمه من خلال دليل ما ووجه الاستدلال به، وأول من دوّن قواعد هذا العلم وبحوثه مستقلة مرتبة هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي في كتابه «الرسالة».

لقد اعتمد أهل الاجتهاد من الصحابة والتابعين على أسس ومعايير محددة ومضبوطة في استنباط الأحكام الشرعية وفي تطبيقها على الوقائع الجديدة، كانت هذه الأسس والمعايير راسخة في ذواتهم، مصدرها النص الشرعي القرآن، وما عايشوه وشاهدوه وسمعوه من أقوال وتصرفات وأعمال النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وتقاريره.

يوجد من الصحابة من صرّح بوضوح في مسائل تتعلّق بالأحكام وبعلاقتها بالأصول التي تمّ الاستناد إليها في عملية استنباط الأحكام الشرعية الفقهية، فقول ابن عمر لأحد سمعه ينهى عن التمتع بالحج إتباعا لنهي عمر رضي الله عنه: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء!! أقول لكم: قال رسول الله، وتقولون: قال أبو بكر وعمر؟!!»[22] فالتمتع بالحج حسب قول ابن عمر جائز وهو حكم فقهي شرعي، يدحض القول بعدم جوازه بالاستناد إلى قاعدة أصولية يصرح بها تؤكد أسبقية الدليل من السنة النبوية على أقوال

---

(22) د. محمد سليمان عبد الله الأشقر: الواضح في أصول الفقه، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط5 1998 ص13.

الصحابة -قول الصحابي- وفي مسألة الأصل والفرع والحكم والاستنباط يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري عندما ولّاه القضاء: «اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور برأيك»[23] وهذا ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع معاذ بن جبل عندما أرسله واليا على اليمن.

يظهر مما سبق أن التفكير الأصولي بما يتطلّبه من معطيات فطرية مرتبطة بالأصول وبمنهج الاستنباط وبالأحكام وغيرها توافرت لدى الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا أمر طبيعي حيث أن الفكر يسبق التكوين في تكوين العلم وتأسيسه، هو ما أكده ابن خلدون بقوله: «اعلم أن هذا الفنّ- أصول الفقه- من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام فمنهم أخذ معظمها، لأن ذلك مركوز في طباعهم ومأخوذ من استعمالاتهم، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إليها لقرب عهد النبي صلى الله عليه وسلم وممارسة النقلة وخبرتهم بهم»[24].

إن مرحلة أتباع الصحابة كانت تشبه مرحلة الصحابة نفسها في غناها عن علم أصول الفقه، لكن المادة العلمية لهذا العلم نمت فيها بفعل توسع مجال الاجتهاد، وتعدد طرق ومناهج الاستنباط، الأمر الذي أدّى إلى ظهور مدارس ومصادر لم تكن موجودة من قبل في أصول الفقه، وبعد أن كانت العربية سليقة، صارت علما يتعلّمه، وقواعد تُوضع، الأمر الذي دفع علماء الأصول إلى تحديد أسسه وقواعده وإلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها، وفي هذا يقول ابن خلدون: «فلما انقرض السلف وانقلبت العلوم صناعة وضعفت الملكات نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى

---

(23) المرجع نفسه، ص13.

(24) ابن خلدون: المقدمة، ضبط وشرح وتقديم د. محمد الاسكندارني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، سنة 2005، ص420.

تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنّا قائما برأسه سمّوه أصول الفقه»[25].

ارتبط ظهور علم أصول الفقه كعلم قائم بذاته بفجر التشريع، بعد أن اشتدّ الجدل بين أهل الرأي وأهل الحديث، وراح البعض يحتجّون بما لا يُحتجّ به، وينكرون ما يُحتجّ به من ذوي الأهواء، كل هذا دعا إلى وضع قواعد ومباحث في الأدلة، هذه القواعد والمباحث والمناهج في الاستدلال كانت مشتتة متناثرة في أحكام الفقه، لأن أيّ مجتهد كان يبيّن دليل حكمه وطريقة الاستدلال به وكل معارض أن يبرهن على معارضته بأوجه من الاستدلال، وهذا الاستدلال ينطوي على ضوابط المنهج الأصولي.

يرى بعض المؤرخين والباحثين أن أول من جمع شتات الضوابط الأصولية الاستدلالية المتناثرة في أحكام الفقه ولدى المجتهدين قبل الشافعي «مجموعة مستقلة في سفر على حدة، الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة كما ذكره ابن النديم في الفهرست، ولكن لم يصل إلينا ما كتبه»[26]، ورغم الاختلاف بين العلماء فيمن هو المتصدر لهذا العلم نتيجة الآثار والأخبار الكثيرة عنه وعن أصحابه، إلّا أنّ «أول من دوّن هذا العلم وبحوثه مجموعة مستقلة مرتبة مؤيدا كل ضابط منها بالبرهان ووجهة النظر فيه الإمام محمد ابن إدريس الشافعي المتوفى سنة 204 للهجرة، فقد كتب فيه رسالته الأصولية التي رواها عنه صاحبه الربيع المرادي، وهي أول مدوّن في هذا العلم وصل إلينا فيما نعلم ولهذا اشتهر على ألسنة العلماء أن واضع أصول علم الفقه الإمام الشافعي وتتابع العلماء على التأليف في هذا العلم بين إسهاب وإيجاز»[27].

ويؤكد ابن خلدون ظهور علم أصول الفقه مرتبطا بكتاب الرسالة للشافعي في قوله: «و كان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه:

---

(25) المرجع السابق، ص420.

(26) عبد الوهاب حلّاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط، 1، 1990، ص15.

(27) المرجع السابق، ص18.

أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيما في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها»[28].

ونسب البعض علم أصول الفقه إلى الشافعي كنسبة العروض إلى الخليل بن أحمد وكنسبة علم المنطق إلى أرسطو طاليس. حيث كان أهل الشعر يكتبون بالسليقة دون دراية أو علم بقواعد اللّغة العربية، فجاء الخليل ووضع لهم علم العروض بموازينه الأمر الذي جعله المتصدر لقيام هذا العلم بغير منافس، وكان قبله أرسطو طاليس الذي وضع قواعد علم المنطق بعد أن رأى الناس لغتهم مهزوزة وكلماتهم مضطربة فوضع بذلك معيارا عاما للناس جميعا يرجع إليه في معرفة الحدود والبراهين وضبطها، ونسبة الشافعي لعلم أصول الفقه كنسبة أرسطو طاليس لعلم المنطق.

وكان الناس قبل الشافعي قد خاضوا في مادة أصول الفقه ومناهجه، فاستدلوا واعترضوا بغير الاعتماد على قانون عام تتم العودة إليه في الإلمام بدلائل الشريعة. أيّد هذا الرأي العديد من العلماء منهم جمال الدين عبد الرحيم بن حسن الأسنوي حيث يقول: «وكان إمامنا الشافعي - رضي الله عنه- هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع وأوّل من صنف فيه بالإجماع، وتصنيفه المذكور فيه موجود بحمد الله تعالى، وهو الكتاب الجليل المشهور المسموع عليه باتصال سنده الصحيح إلى زماننا المعروف بـ (الرسالة) إلى أن قال: على أنّه قد قيل إنّ بعض من تقدّم على الشافعي نقل عنه إلمام ببعض مسائله أثناء كلامه عن بعض الفروع وجوابا عن سؤال السائل لا يسمن ولا يغني من جوع وهل تعارض مقالة قيلت في بعض المسائل تصنيفا موجودا مسموعا مستوعبا لأبواب العلم»[29].

---

(28) ابن خلدون: المقدمة، ضبط وشرح وتقديم، محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، سنة، 2005 ص420 .

(29) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان: الفكر الأصولي، دار الشروق، ط1، سنة 1983، ص52

وكان ممن أيّدوا نسبة أصول الفقه إلى الشافعي "محمد الخضري" في قوله: «وكان أول من نبّه إلى ذلك (فيما نعلم) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلّبي الذي توفي بمصر سنة 204 هجرية فأملى في ذلك رسالته التي جعلت كمقدمة لما أملاه في الفقه في كتابه الموسوم بالأم. افتتح ما أملاه بالبيان ما هو؟ ثم شعّبه إلى بيان القرآن وبيان السنة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس. ثم أوضح أن من القرآن عامّا يراد به العام، وعام يدخله الخصوص، وعام ظاهر وهو يجمع العام والخاص، وعام الظاهر ويراد به الخاص، ثمّ بيّن أن السنة مفروضة الإتباع بأمر الكتاب، ثمّ تكلّم عن الناسخ والمنسوخ، وعن علل الأحاديث، والاحتجاج بخبر الواحد، والإجماع، والقياس، والاستحسان واختلاف العلماء»[30].

إنّ الشافعي بنى علم أصول الفقه انطلاقا ممّا توصل إليه السابقون من الصحابة والتابعين في مجال الاجتهاد، والتفقه في الدين وأساليب الاستنباط، واعتمد على دور فقهاء المالكية وعلماء الحنفية في استخراج القواعد لكل باب ومناقشتها فجاءت النظرة واضحة وبانت المسالك وكان من وراء ذلك الجدل المحتدم الذي قام بين فقهاء تلك الفترة، الأمر الذي أكّد دور البيئة الفقهية في تمكين الشافعي من الانتباه إلى القوانين التي يلتزم بها من أراد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. وهذا الرأي توصل إليه "السيوطي" من قبل إذ يقول: «الإجماع على أن الشافعي أول واضع لعلم الأصول، إذ هو أول من تكلّم فيه وأفرده بالتأليف، وكان مالك في موطئه قد أشار إلى بعض قواعده وكذلك غيره من أهل عصره كأبي يوسف ومحمد بن الحسن»[31].

وبعدما اجتمعت عوامل نشأة علم أصول الفقه تأسس وكان العلم الذي قدّم أصول أساليب استنباط الأحكام الشرعية، فكان المستند الذي يستند إليه

---

(30) محمد الخضري: أصول الفقه، دار الفكر، ط06، 1981، ص5.

(31) الثعالبي محمد بن الحسن الحجوي: الفكر السياسي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجز 2، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط1، ص404.

الفقهاء في عملية التشريع فيما جدّ واستجدّ من وقائع وأحداث وما أكثرها في زمن لا يعرف سوى التغيّر المستمر والتطور الدائم في جميع مجالات الحياة. فكان العلم الذي أثرى الثقافة الإسلامية والعالمية، ووضع حدّا للجدل بين الفقهاء، وشكّل معيار العملية الفقهية التشريعية، ووضع حدا للزيف والتحريف المقصود وغير المقصود الذي عرفه التشريع الإسلامي من قبل وميّز الاجتهاد الصحيح عن الاجتهاد الزائف، الأمر الذي أوجب تعلّمه واستثماره.

رابعاً: الشاطبي مجدد منطق الفقه الإسلامي

إن مصدر التشريع في الإسلام هو القرآن الكريم والسنة النبوية التي تقود إليه على سبيل التفصيل أو الإجمال، تبسيط الموجز وتحليل المركب، بيان الغامض والمبهم فيه. ولاستخراج أحكام الشريعة ضرورة العودة إلى الكتاب والسنة أو إلى ما صدر عنهما على سبيل القطع لا الظن من الإجماع والقياس باعتبارهما مصدرين آخرين من مصادر التشريع الإسلامي.

القرآن الكريم جاء بلسان عربي مبين، وللعرب عادات في استعمال اللغة، بها تكثر وتتمايز حالات الكلام ومقامات التعبير والتخاطب بين الحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه، والنص والمحتوى وغيرها.الأمر الذي يشترط لطالب الاجتهاد وبذل الوسع في اقتباس الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، ومما تفرّع عنهما من الإجماع والقياس إلى امتلاك لغة العرب، وهذا ما أكّده الأصوليون ابتداء من الشافعي مؤسس علم أصول الفقه وعند غيره ممن جاء بعده من الأصوليين.

جاءت الشريعة بتكاليف غير موضوعة لذاتها على سبيل العبث، بل لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالح الناس في أمور دينهم ودنياهم معا، وكل أحكام الشريعة قامت على اعتبار المحافظة على أمر ضروري أو حاجي أو تحسيني، فلا نجد أي باب من أبواب الفقه الإسلامي يخلو من هذه المطالب التي لم تقم الأحكام إلا للحصول عليها.

وموضوع المصالح واسع يحتاج إلى تفصيل واسع وإلى قواعد تضبط معه مقاصد الشارع واضع الشريعة من جوانب عدّة، تقريرها وفهمها

والتكليف بها ودخول المكلّف تحت حكمها فتحقيق الشريعة واستقصاء فروعها واستثمارها هو علم ضروري لكل من يبذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

فالأدلة الجزئية في الفقه الإسلامي لا تكفي دون ردّها إلى الأدلة الكلية، فوحدها تنتهي إلى التعارض فيما بينهما إلى درجة لا يعرف المستثمر ما يأخذ وما يدع، فاعتبار الجزئية بالكلية واجب وهذا ليس في التشريع فحسب بل شأن الجزيئات بالكليات في مختلف أنواع الكائنات، وهذا ما أكّده الكثير من الأصوليين وفي مقدّمتهم الشافعي في "الرسالة" وبعده الغزالي في "المستصفى".

يتضح مما سبق أن فعل استنباط أحكام الشريعة يشترط علم اللّسان العربي وعلم مقاصد الشريعة وأسرارها. أما في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين فقد تمّ إدراك المقاصد في التشريع لما كان عليه هؤلاء من الاتصاف الفطري باللّسان العربي وبمعرفة مقاصد الشريعة لقربهم من النبي في وقت كان القرآن ينزل والسنة ترد متصلة به.

أما الذين جاءوا بعدهم وممن لا يتمتع بالفطرة اللّسانية ولا بالقدرة على إدراك سرّ التشريع ومقاصد الشريعة ومصالح الناس في الدّين والدنيا في أوضاع جديدة وأمام مشكلات لم تُعرف من قبل احتاج هؤلاء إلى ما يضبط طريق استعمال العرب في لغتهم، وإلى ما يضبط لهم مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام، فوضع علماء الأصول قواعد الاستنباط مستمدة من اللّغة وكانت تمثل الغالب فيما دوّن في أصول الفقه، بالإضافة إلى ما يتصل بالأحكام، والبعض من مسائل علم الكلام ومقدماته.

يعيب البعض على تناول القدماء لمسائل ومباحث أصول الفقه بحيث أدخلوا فيه قضايا ومسائل لعلوم وفنون أخرى تضره أكثر مما تنفعه، وفي هذا يقول الشاطبي: «وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها كمسألة الوضع ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا. ومسألة أمر المعدوم ومسألة هل كان النبي متعبدا بشرع أم لا

ومسألة لا تكليف إلا بفعل»[32]. ويضيف الشاطبي في بيان عدم جدوى إقحام مباحث لعلوم أخرى في علم الأصول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، لا تكون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»[33].

اهتم الأصوليون قبل الشاطبي بالقواعد اللّغوية وبعض ما يتعلق بالأحكام الشرعية وبالمنطق وبعلم الكلام على حساب ما هو في صميم أصول الفقه من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس والاجتهاد، فلم «يتكلموا على مقاصد الشارع، اللّهمّ إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلّة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الاقتضاء إليها، وإنّها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى»[34].

توقف أصول الفقه عن الحركة عند الجزء اللّغوي ومما يتصل به في جوانب في المنطق وفي علم الكلام وأغفل الجزء الثاني المتعلق بأسرار الشريعة ومقاصد الشارع ومصالح الناس في الدنيا والآخرة، وما جاء من تصانيف بعد ذلك يدور بين التلخيص والاختصار والشرح، وبقي الأمر على هذا الحال حتى جاء الإمام الشاطبي وألّف كتابه " الموافقات في أصول الشريعة" الذي يُعتبر نقلة نوعية وقفزة علمية في تاريخ أصول الفقه لما تضمّنه من تجديد وإبداع، فخالف القدماء وتميّز عنهم بنظرية جديدة في أصول الفقه والتشريع الإسلامي هي نظرية المقاصد، على الرّغم من كون عنوان الكتاب يوحي بما تميّزت به المؤلفات السابقة لكونه يجمع بين مدارس واتجاهات عدّة في أصول الفقه ويسعى للتوفيق بين أصحابهما واتجاهاتهم.

---

(32) الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طوبدون سنة، ص29 .

(33) المرجع السابق: الجزء الأول، ص29.

(34) المرجع السابق: الجزء الأول، ص05.

انتبه الشاطبي إلى الفراغ في نواحي الأصول المختلفة فقام بتحليل المقاصد «إلى أربعة أنواع ثم أخذ يفصل كل نوع منهما وأضاف إليها مقاصد المكلّف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلا من كتابه الموافقات، تجلّى فيها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية»[35]، لأن الشريعة تراعي التطور المستمر في أوضاع الناس وأحوالهم المختلفة، واختلاف الأحكام يعود إلى اختلاف الأوضاع والظروف وليس اختلاف في الخطاب الشرعي ذاته، وعند اختلاف الأوضاع يعود كل وضع إلى الأصل الشرعي الذي يحكم عليه، وتمتاز الشريعة بالسماحة والرّفق تحمي الضعيف والقوي وتعتني بالعالم والجاهل وبالغبي والفهيم.

إن الجديد في المقاصد لدى الشاطبي خصّ أسلوب التأليف عنده في أصول الفقه «لم يسبق بها في كتابه 'الموافقات' حيث اهتم بالأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع»[36]. فلم يسر على منوال من سبقه، ويتضح من خلال محتويات كتابه "الموافقات في أصول الشريعة" الذي تضمن خمسة أقسام هي: **المقدمات والأحكام والمقاصد والأدلة والاجتهاد**. ولما كانت الكتابة الأصولية السابقة على "الشاطبي" منذ "الرسالة" للشافعي تفتح بالمقدمات وتدور حول الأحكام والأدلة وكذلك الاجتهاد، إلا أن طريقة التناول والعرض وأسلوب الترتيب والتقديم والتأخير في مقدمات الشاطبي تختلف عمّا كان عليه في التأليف الأصولي السابق، وتجديد الشاطبي ينجلي في القسم الرابع من أقسام محتويات كتابه وهو المقاصد، وفي صلة المقاصد بالأحكام والأدلة والاجتهاد.

لقد قسّم الشاطبي المقاصد إلى قسمين، مقاصد الشارع واضع الشريعة ومقاصد المكلّف. فمقاصد الشارع أربعة أنواع هي: المقاصد الأولى الابتدائية

(35) المرجع السابق: الجزء الأول، ص05.

(36) محمد حسن هيتو: الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان - ط1، 2000، ص24.

للشريعة وكل ما عداها من مقاصد فهو فروع وتفاصيل للمقاصد الأولى الابتدائية، وثانية مرتبطة بالأحكام وثالثة مرتبطة بالتكليف ورابعة مرتبطة بالامتثال والتطبيق. وفي هذا يقول الشاطبي: «و المقاصد التي يُنظر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع. والآخر يرجع إلى قصد المكلّف. فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء ومن جهة قصده في وضعها للإفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها. ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها فهذه أربعة أنواع»[37].

أما النوع الأول وهو المقاصد الأولى تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية، والأمثلة عن كل منها في العبادات والمعاملات ويقول الشاطبي في المقاصد الضرورية: «و مجموع الضروريات خمسة وهي: «حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال والعقل»، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملّة»[38]. وأما المقاصد الحاجية فهي لرفع الضيق والمشقة والحرج عن المكلّفين،أما التحسينية فالأخذ بها بما يليق من محاسن السلوك والعادات وتجنّب الأفعال القبيحة.

وكل مرتبة من مراتب المقاصد الأولى ينتمي إليها ما هو متمم وتكميلي لها، مشروط بشرط عدم عودة اعتبارها على الأصل بالإبطال. والمقاصد الضرورية هي أصل وأساس الحاجية والتحسينية «فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختلّا باختلاله بإطلاق. ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق»[39]، ولكن قد يلزم عن اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. فكل مصالح الدين والدنيا لدى الأصوليين مبنية على المحافظة على الكليات خمس.

ليس من المصالح والمفاسد في الدنيا ما هو مصلحة محضة أو مفسدة محضة إلّا من حيث النظر إليها من جهة موقعها في الوجود ومن جهة صلتها

---

(37) ألشاطبي: الموافقات، ج، 2، ص413.
(38) ألشاطبي: الموافقات، ج 2، ص8.
(39) المرجع السابق: الجزء 2، ص13.

بخطاب الشارع، «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا»[40]، فالفعل هنا ذو وجهين ينتمي إلى الجانب الراجح، فإن رجحت المصلحة فالفعل مطلوب ومرغوب فيه، وإن رجحت المفسدة فالفعل منفور منه ومذموم.

أما إذا تعلق الأمر بتعلّق الخطاب الشرعي بها فعند مقارنة المصلحة مع المفسدة إن كانت هي الغالبة في العادة فهي مطلوبة شرعا وإن كانت المفسدة هي الغالبة في حكم العادة فوضعها هو المطلوب شرعا، ولذلك حصل النهي، أما المصلحة والمفسدة في الآخرة هي نوعان: خالصة مثل نعيم أهل الجنة وعذاب الخالدين في النار وممزوجة بالنسبة لمن يدخل النار من الموحدين. وإذا كانت المقاصد الشرعية الكلية لاتختل إذا ما اختلت المصالح الجزئية فإن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء إنّما «تعتبر من حيث تقام الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[41]، والأصل في المنفعة الإذن والإقدام أما في المضرّة المنع والترك.

أما النوع الثاني فتمثله مقاصد وضع الشريعة للأفهام، فالشريعة عربية ليس فيها ألسن أعجمية، فالقرآن نزل بلسان عربي على حملته، وفهمه مطلوب بلسان عربي، واللّغة العربية يُنظر إليها من جهتين: جهة الدلالة الأصلية، وجهة الدلالة التابعة، كما تتميز الشريعة بخصوصية الأمّية لأنها لا تحتاج إلى التغلغل في العلوم المختلفة لأن من يباشر في تلقيها أول مرّة ويعدّ ذلك أميّ وأميّون على الفطرة.

أما النوع الثالث فتمثله مقاصد وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، وشرط التكليف القدرة، لا ما فطر عليه الإنسان من أوصاف خَلقية أو غريزية، فإن ذلك من تكليف ما لا يطاق، فما تعلّق به التكليف يكون كسبيا قطعا أو داخلا

(40) المرجع السابق: الجزء الثاني، ص20.
(41) المرجع السابق: الجزء الثاني، ص29.

في الكسب القطعي أو مشتبه في أمره وبعض التكليف يدخل تحت مقدور المكلّف وبعضه لا يدخل تحت مقدوره، وكل منهما أنواع وفروع، والشارع لم يقصد في التكليف إلحاق المشقّة والضيق والحرج بالمكلّف، ومنه آيات قرآنية تدلّ على ذلك مثل «لا يكلّف اللّه نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»[42]. وتلك التي تدلّ على الرخص ولو تسلل الحرج إلى قصد الشارع في التكليف لاختلت الشريعة، والمشقة الزائدة على المعتاد غير مانعة من التكليف وغير مقصودة منه، والمشقة المقصودة في التكليف هي مشقة مخالفة الهوى والتي لا تجلب فسادا دينيا أو دنيويا. والشريعة تجري في أمر التكليف بمقتضاها على الاعتدال والاتزان والطريق الوسط، الأخذ من الجانبين بخط لا انحياز فيه ولا ميل.

أما النوع الرابع فتمثله مقاصد دخول المكلّف تحت حكمها، أو مقاصد وضع الشريعة للامتثال لها، والمقصد الشرعي هنا«من وضع الشريعة إخراج المكلّف عن داعية هواه حتى يكون عبد الله اختيارا، كما هو عبد الله إضطرارا»[43]، والمقاصد الشرعية نوعان: أصلية وتابعة. فالأصلية ضرورية وهي عينية وكفائية والتابعة قامت على اعتبار حظوظ المكلّف في الدنيا.الشريعة بحسب المكلّف كلية عامة، كما أن كافة الأحكام التكليفية عامة حسب ما كانت عليه بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إلّا ما خُصّ به ومراعاة ذلك يكون بشرط عدم إفسادها لحكم الشرع، وكون الشريعة عامة في كافة المكلّفين فهي عامة بالنسبة لعالم الغيب وعالم الشهادة أي جهة الباطن وجهة الظاهر. ويتأسس التكليف على العادات وأحكامها وهي نوعان شرعية أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها وعوائد جارية بين الخلائق ليس فيها إثبات أو نفي بالدليل الشرعي. والعادات الجارية يعتبرها الشرع ضرورية، شرعية كانت أو غير شرعية. وما هو مقرر بالدليل الشرعي فأمره ظاهر وغيره لا يقوم التكليف إلّا به. والعادات نوعان بالنسبة إلى حدوثها في الواقع فهي عامة

(42) سورة البقرة، الآية 286.

(43) الشاطبي: الموافقات، الجزء 2، ص128.

واحدة في مختلف العصور والأماكن والظروف وعادات تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال.

المعلوم من الشريعة ومن وضع الشارع أن الطاعة تكبر وتعظم بكبر وعظم المصلحة كما تعظم المعصية حسب عظم المضرة الناتجة عنها، أعظم المصالح الضروريات الخمس المحفوظة في كل ملةّ. «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات على المعاني»[44]، و«كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه. وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلابد فيه من اعتبار التعبد»[45] والقصد من وضع الشريعة لدى الشارع لبيان وجه شكر النعم والتمتّع بها لقوله تعالى: «و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون»[46].

أما القسم الثاني من قسمي المقاصد ويتعلّق بمقاصد المكلّف في التكليف فتقوم هذه المقاصد على «أن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات،من العبادات والعادات والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[47]. كما يشترط قصد الشارع التطابق في قصد المكلّف في عمله مع قصد الشارع في التشريع. وكل عمل ابتغى المكلّف فيه غير ما قصد الشارع فهو مناقض للشريعة وباطل.«و فاعل الفعل أو تاركه إمّا أن يكون فعله أو تركه موافقا أو مخالفا. وعلى كل التقديرين إمّا أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته»[48].

وأفعال المكلّفين بعضها يكون مصلحة للنفس ومضرة بالغير. وليس لأحد أن يمسّ مصالح الغير إلا عند الضرورة. ومن عليه القيام بمصالح الغير وجب على المسلمين تحقيق مصالحه. والّلجوء إلى الحيلة في بلوغ مقاصد الشارع والشريعة أمر مردود بالكتاب والسنة والإجماع.

---

(44) المرجع السابق: ج 2، ص228.
(45) المرجع السابق: ج 2، ص235/ 236.
(46) سورة النحل، الآية 78.
(47) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص246.
(48) المرجع السابق، ص256.

لقد تناول العديد من الباحثين المعاصرين المقاصد عند الشاطبي بالدراسة والتحليل والنقد وتوزعوا حولها إلى اتجاهين، الأول يعتبر المقاصد قسما له خصوصياته في أصول الفقه ينظم إليه مثله مثل قسم الأدلة وقسم الأحكام وقسم الاستدلال وقواعده. أما الاتجاه الثاني فيعتبر المقاصد نظرية ونظاما ونسقا جديدا له خصوصياته ومكوّناته التي تتوفر على كافة شروط ولوازم النظرية العلمية من حيث الصورة والمحتوى، وبغض النظر عن كون البحث الذي بناه الشاطبي فهو مجرد قسم من مباحث علم الأصول التقليدي أو نظرية جديدة عنه فإن البحث يدل على حقيقة ثابتة هي أن أصول الفقه عرفت تحوّلا كبيرا يمكن اعتباره قفزة معرفية علمية شرعية ونقلة أصولية عند الوقوف على مسار التطور التاريخي لأصول الفقه، فكانت الانطلاقة مع الشافعي وبعده الجويني والغزالي والسيوطي ثم الشاطبي في المقاصد ولم تتوقف الحركة في عصرنا الحاضر بل استمرت عند محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وعند عدد من الباحثين المعاصرين.

خامساً: مدارس ومناهج منطق الفقه الإسلامي

لقد واصل علماء الأصول بعد الشافعي مسيرتهم العلمية في مباحث أصول الفقه فألّفوا وشرحوا وأسهبوا وأوجزوا، وكان الهدف من ذلك التحكّم في شروط ولوازم الفعل التشريعي مُحدّدا في أصول ومناهج استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بعيدا عمّا كان عليه الحال قبل الرسالة للشافعي. والتي صارت عندهم المنطلق والمتأسَّى به في التأصيل المنهجي والتأسيس النظري لعلم أصول الفقه، كما زادوا وأربوا عليه مناهج جديدة لكنها لم تخرج عن المباحث الأساسية في هذا العلم، «فهناك حكم ودليل واستنباط ومستنبط فنظموا أبحاثهم في أبواب أربعة...»[49].

غير أن هؤلاء الباحثين لم تكن لديهم مصطلحات واحدة للتعبير عن المعاني النفسية ولا عن المناهج التي يتبعونها في بحوثهم وذلك لتباعد وتمايز

---

(49) محمد الخضري: أصول الفقه، دار الفكر، ط7 1981، ص5.

بيئاتهم وأقطارهم، «واستبداد كل منهم إما بالتأليف والتدوين من ناحيته، واختلاف الغرض الذي يرمي إليه كل منهم، فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف: الأولى طريقة المتكلّمين، والثانية طريقة الحنفية»[50]، وتوجد طريقة ثالثة جامعة بين الطريقتين. كل طريقة هي بمثابة مدرسة في علم أصول الفقه.

ويعلّق ابن خلدون على كتابات العلماء في علم أصول الفقه بعد رسالة الشافعي قائلا: «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها وكتب المتكلّمون أيضاً كذلك،إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهية والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل على الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب في فنونهم ومقتضى طريقته فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النّكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن»[51].

يتضح مما سبق أن تعدد واختلاف المناهج المتبعة في استفادة الأحكام من أدلتها وضعت أصحاب هذه المناهج في قسمين كل قسم يمثل منهجا ومدرسة ويوجد من حاول أن يربط بين المنهجين ويجمع بين المدرستين.

1 - مدرسة الأصوليين:

امتازت طريقة الأصوليين أو المتكلّمين بالاعتماد على التفكير النظري والبرهان العقلي في تقرير قواعد ومباحث علم أصول الفقه، وهي طريقة علم الكلام مجرّدة تماما من كل الفروع الفقهية، وبعيدة عن كل انتماء لأيّ مذهب من المذاهب الفقهية، علم الفقه عندها مجال مستقل قائم بذاته قواعد أصوله هي أسس وضوابط الاستنباط في أصول الفقه.

لم يجعل علماء هذه الطريقة معيارهم تطابق قواعد الأصول مع ما

---

(50) المرجع السابق: ص6.

(51) ابن خلدون: المقدمة، ص420،

استنبطه أهل الاجتهاد من الأحكام وربطها بالفروع، «فما أيّده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعي سواء أوافق الفروع المذهبية أم خالفها»[52]، وبذلك «ما أيّدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، وقلّما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضا»[53].

ينتسب أصحاب المدرسة الكلامية في أصول الفقه إلى مذاهب كثيرة فمنهم المعتزلة والشافعية والمالكية وكان أكثر الأصوليون من الشافعية والمالكية.

ألف على طريقة الأصوليين العديد من الأئمة، ومن أهم هذه المؤلفات كتاب "المعتمد" لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي المتوفى سنة 463 هجرية، وكتاب"البرهان" لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفى 505 هجرية، وكتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لسيف الدين الآمدي المتوفى 631هـ، وجاءت كتب أخرى تشرح وتلخص المنهج الأصولي الكلامي في علم أصول الفقه.

2 - مدرسة الفقهاء:

امتازت طريقة الفقهاء باعتمادها على فروع الفقه، قامت بجمع أشتات الأحكام الفقهية الفرعية المذهبية وتطبيقها على القواعد الأولية «حتى أنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم»[54]. أيّ أنّهم وضعوا القواعد الأصولية التي بنى عليهم أئمتهم اجتهادهم، ووجهتهم في تحقيق هذه القواعد والأحكام المستنبطة من قبل الأئمة المجتهدين لا البرهان العقلي والتفكير النظري المنطقي.

لما كان منهج الفقهاء لا يجرّد صور المسائل الفقهية ولا يميل إلى

(52) عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، ص18.

(53) محمد الخضري: أصول الفقه، ص7.

(54) المرجع نفسه، ص7.

الاستدلال العقلي كما هو الحال لدى المتكلّمين فإنه يقرّر قواعده الأصولية بمقتضى ما نقل من الفروع عن الأئمة المجتهدين وقد يقع أحيانا في مخالفة الفرع الفقهي لما يترتب عن القاعدة الأصولية، ثم تكييفها بما يتفق معه وليس العكس، «وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل، لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة، لأنها في الحقيقة لتلك القواعد»[55]. وأكثر العلماء الذين خدموا هذه المدرسة هم من فقهاء الحنفية حتى أنها صارت تُعرف بالمدرسة الحنفية.

ألّف على منهج الفقهاء في علم أصول الفقه الكثير من العلماء، وأشهر هذه المؤلّفات كتاب "أصول الفقه" لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص المتوفى عام 370 هجرية، وكتاب أصول أبي زيد الدبوسي المتوفى سنة 430 هجرية، وكتاب "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي المتوفى عام 482 هجرية وكتاب أصول السرخسي لأي بكر محمد بن أحمد بن سهيل السرخسي المتوفى عام 483 هجرية.

3 - المنهج الجامع بين طريقة الأصوليين وطريقة الفقهاء:

يكمن جوهر الاختلاف بين المدرستين في أن وجهة المدرسة الأصولية في تحقيق الأصول هو التحقيق العقلي المنطقي النظري، أما وجهة المدرسة الفقهية هو انطباق القواعد على ما تمّ استنباطه من أحكام فقهية فرعية لدى الأئمة المجتهدين، وفي هذا لكل مدرسة ما تقبله وما ترفضه في منهجها الأصولي وما يوجد في إحداهما لا يوجد في أخرى، الأمر الذي جعل بعض العلماء يسعون إلى التوحيد والتأليف بين الطريقتين السابقتين، واعتنى هؤلاء بتقرير القواعد الأصولية وإقامة البراهين عليها وكذلك بتطبيقها على الفروع الفقهية وربطها بها.

ومن المؤلفات الأصولية المشهورة التي وُضعت على هذه الطريقة التأليفية كتاب "بديع النظام" "الجامع بين كتاب البزدوي و"الإحكام" لمظفر

---

(55) المرجع نفسه، ص7.

الدين البغدادي المتوفى سنة 694هجرية. وكتاب صدر الشريعة لعبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي المتوفى سنة 747 هجرية كتابه "تنقيح الأصول" ثم شرحه بشرح سمّاه "التوضيح" وقد لخّص فيه أصول البزدوي والمحصول للرازي ومختصر بن حاجب. وكتاب آخر جامع بين الحنفية والأصولية لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المشهور بابن الهمام المتوفى سنة 821 هجرية وعنوانه "التحرير"، وكتب عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي المتوفى 771 هجرية كتابا سماه "جمع الجوامع" وذكر في مقدمته انه جمع أكثر من مائة كتاب.

عيب على طرق الجمع بين الطريقتين في كتب علماء الحنفية المتأخرين لما فيها من تعسف في الإيجاز والإدماج في جمع الأقاويل وخلوها من الاستدلال على ما يتم تقريره من قواعد، واقتصر في هذه المرحلة الاشتغال في علم أصول الفقه «على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئا من عند أنفسهم، وعملهم ينحصر في المؤلفات التي تخصّ منها ما يشرحونه من كتب ليحلّوا به عباراتها ويفتحوا مغلقها»[56].

على كثرة ما صُنف في أصول الفقه، لم يهتم أحد في البحث في الأصول المعتبرة، في التشريع واعتبرها الشارع، وهي أساس دليل القياس «لانّ هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعا وهذه العلل منها ما نصّ الشارع على اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه»[57]. وبقيت هذه الأصول غائبة وهي بعلم أصول الفقه ألصق، حتى جاء كتاب "الموافقات في أصول الشريعة" لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة 790 هجرية. الذي يُعدّ عند البعض أحسن ما كُتب في المقاصد، فهو «كتاب عظيم الفائدة سهل العبارة لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره»[58].

(56) المرجع نفسه، ص10.
(57) المرجع نفسه، ص10.
(58) المرجع نفسه، ص10.

خاتمة

تظهر أهمية علم أصول الفقه من تعريفه، وهي استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، هو ما يدفع إلى معرفة الأحكام الإلهية وهي أهم شيء في حياة المسلم، وتتجلى هذه الأهمية بشكل أكبر عندما يعرف المسلم أن أفعاله تحكمها أحكام شرعية وهذه الأحكام ليست معروفة بل تحتاج في أكثرها إلى إعمال الفكر وإقامة الدليل، «وعلم الأصول هو المدوّن الوحيد الذي يمكن الاستفادة منه في الاستدلال على إثبات تلك الأحكام الشرعية ومن ثم علمت أهميته وفائدته»(59).

وقد يرى البعض أن الكلام في فائدة أصول الفقه وفي غايته صحيح في وقت سابق لأن الأحكام الشرعية قد دوّنت والمجتهدون قد فرغوا من بحثها وتمحيص أدلّتها واقتصر الناس على الأخذ بآرائهم وأغلق باب الاجتهاد،الأمر الذي يجعل البحث في أصول الفقه من سبيل العبث وهدر الوقت.

هذا الرأي ردّه الكثير من الباحثين المجتهدين بدعوى حاجة المسلمين إلى أصول الفقه، بحيث «يحتاج إليه الفقيه والمتفقه، والمحدّث والمفسر لا يستغني عنه ذو النظر، ولا ينكر فضله أهل الأثر، وهو الدستور القويم للاستنباط والاجتهاد، يتمكّن بواسطته نصب الأدلة السمعية على مدلولاتها ومعرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية منها»(60).

تكثر فوائد علم أصول الفقه وتتداخل فيما بينها فهناك فوائد تاريخية تحصل من خلال معرفة مدارك المجتهدين وأساليب استنباطاتهم للتوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية معرفة دقيقة، مرتكزة على الفهم واطمئنان النفس، إذ لا أحد ينكر فائدة دراسة التاريخ في ارتباط الأمة بماضيها والتأسي الاقتداء بها في بناء حاضرها والتخطيط لمستقبل أحسن على ضوء قيّمها وأصولها.

والفائدة العلمية والعملية لأصول الفقه تتحقق بواسطة تحصيل القدرة

(59) محمد رضا المظفر: أصول الفقه، ج1، طبعة دار النعمان النحيف، ط3، 1971سنة، ص7.

(60) محمد حسن هيتو: المنخول لأبي حامد الغزالي، دار الفكر، ط1980، ص3.

عل استنباط الأحكام من الأدلة، هذا بالنسبة للمجتهد أما بالنسبة للمقلّد فيقف على معارف الأئمة ومداركهم وأصولهم في الأحكام التي استنبطوها. وبهذا تطمئن النفس واطمئنان النفس دافع إلى العمل وإلى الطاعة والالتزام بالأحكام الشرعية التي هي شرط السعادة.

والمنفعة في الاجتهاد تتحقق من خلال تزويد الباحثين بآليات وشروط إصدار الأحكام الشرعية من خلال الأفعال الاجتهادية فيما يستجد من الحاجات الفردية أو الاجتماعية وغيرها؛ والاجتهاد لا يحصل من دون معرفة قواعد الأصول وإدراك علل الأحكام الشرعية.أما الفائدة الدينية تأتي عن طريق ضبط أصول وقواعد الأحكام الشرعية وأدلّتها، ودفع المكلف إلى القيام بالتكاليف والأوامر الدينية، وفي هذا قال أحد الأصوليين: «فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى، وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية»[61].

وتبقى الحاجة قائمة إلى أصول الفقه ولما تعطّل أمام ما يشهده عصرنا من تحوّلات في كافة ميادين الحياة يسعى بعض المفكرين إلى تطويره بما يتناسب مع مقتضيات العصر والمستجدات الحاصلة فيه فظهرت عدة محاولات في العصر الحديث والحاضر لتجديد هذا العلم من خلال إعادة بنائه وفق متطلبات الحياة. ومن هذه المحاولات محاولة "حسين حنفي" التي هي موضوع رئيسي في هذا البحث. «و هي محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي. وهو سابق على التصوف لاحتياج المجتمع إلى التشريع قبل حاجته إلى الزهد.وهو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو "علم التنزيل". وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث علم مستقل، بلغة علمية عقلية. ويتضح فيه تكوين الإنسان الداخلي من حيث هو زمان وبيئة، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك»[62].

---

(61) وهبة الزحيلي: المرجع السابق، ص31.

(62) حسن حنفي: التراث والتجديد: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، سنة2002، ص178.

مفهـوم التأويـل

«مقاربات بين الفكرين الإسلامي والغربي»

■ أ. محمد أمين دكار*

عُدّ التأويلَ في كثير من المحطات أزمة الفهم المعاصر للمعنى سواء في الاتجاه الأدبي أو غير الأدبي، كما برز التأويل مخرجا لأزمة الحداثة في المناهج التي استهلكت معرفيا ولم تحقق في نظرنا الغرض المطلوب الّذي من أجله وجدت، وهو القطيعة المعرفية مع الماضي الكلاسيكي المتجاوز في الحضارة الغربية الحديثة.

فالتأويل شكّل مشهدا من مشاهد الأزمات بين حضارتين بأبعادهما الفكرية التي تسعى إلى الفهم الصّحيح للنّصوص الدينية؛ فنتج عن ذلك ما لم يكن في الحسبان، الفهم الفلسفي الديني، والفهم الديني المحض، ولاشكّ أن الأمر غير هيّن لأنّه يتعلّق بالقرآن الكريم، والكتاب المقدّس، فإذا كان التأويل في الفكر الإسلامي لا يخرج عن دائرة التطابق بين النقل والعقل إمّا توفيقا أو تلفيقا، فإن ذلك لم يؤد إلى قطيعة ولا إلى اتفاق عبر مراحل زمنية كلامية أو فلسفية أو صوفية أو أخلاقية ويزداد الأمر خطورة وتعقيدا كلّما حاولنا إخضاع الجانب العقدي الغيبي إلى ما ينتجه الفكر الإنساني المعاصر دون أن نهمل هنا الاجتهادات الفقهية على قلّتها، والنظريات الحديثة على كثرتها.

* شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر.

تبدأ المنطلقات الفكرية في التأويلية الغربية الحديثة من الذات والموضوع كرومانسية شلايرماخر وظواهرية هوسرل، ومنطلقات تاريخية، كما نجدها في وجودية هايدغر، وذلك يمثل بحق أزمة العقل الأوربي مع ذاته تارة، ومع الله تارة أخرى من خلال الأطروحات الإيديولوجية التي يتبناها العقل الأوربي العلماني أو الوجودي أو الشيوعي، بينما الأمر يختلف في الفكر العربي سواء منه القديم أو الحديث، حيث نجده يبحث في التوفيق بين الحداثة والموروث، مع الإشارة إلى أنّ الفكر الغربي القديم لم تكن لديه هذه المشكلات لأن المعنى المبحوث عنه في الموروث العربي الإسلامي كان المعنى التكليفي، سواء منه التكليف الشرعي، وهذا هو جوهر الخطاب الفقهي والتفسيري، أو التكليف الّذي هو الالتزام الإبداعي، وهذا هو الخطاب النقدي المتعلّق بالشعر والنقد القديمين، وهنا يظهر الاختلاف والتعارض جليا حيث يختلف الإشكال التكليفي العربي على الإشكال التأسيسي الغربي الّذي هو إشكال عقيدة وحيرة في أمر الوجود والعالم والمقدس من خلال النّصوص الفلسفية أو المقدسة بامتداد عن القصد والغاية والمصير بحثا عن الحقيقة، فتطور التأويل في جميع الاتجاهات الهيرمونطيقى والسيميائي... فانشطرت الحقيقة إلى حقائق، والدلالة إلى دلالات.

إن الأفكار السابقة تدعونا إلى رصد أهم الآراء والنظريات التي وُلِدَتْ مع التأويل كمصطلح وكمفهوم عند اللاهوتيين والمسلمين علما أنّ المقاربة والمقارنة لا تخلو في كثير الحالات من التناقض، التناقض الّذي نجد له مبرّرات، ولا يهمنا قبول أو رفض تلك المبررات، فالتأويل هنا محركه الأساس العقل وطبيعة العقل ليست واحدة عند بني البشر.

برز التأويل في الفكر العالمي المعاصر نتيجة أزمة في المناهج بلغت هذه الأزمة ذروتها في مواجهة النّصوص لاستخلاص بدائل للإيديولوجيات المهزومة أو المتجاوزة أو المأزومة، وهنا لا يجب أن نهمل جانبا على حساب جانب آخر -الجانب الاقتصادي، الجانب السياسي، الجانب الاجتماعي، الجانب الفكري- وتكفى الإشارة إلى الاشتراكية المهزومة والوجودية المتجاوزة، والرأسمالية المأزومة.

وبالتالي فإنّ موضوع التأويل لا يمكن تناوله إلّا وفق ما تفرضه خطابات المناهج من رؤى وأطر فكرية تحاصر من خلالها الفكر النقدي وتدخله في أنساق فكرية أوسع تتجاوز موضوعا بعينه، وتجاوز هذا النقد إلى قضايا الوجود والإنسان والله من خلال قيم الحق والخير والجمال على أنها قيم مطلقة ولكّنها في الآن نفسه قيّم نسبية تدور بعد ذلك إلى المطلق، حيث تتحول إلى النسبية في حركة دائرية غير منتهية ولا منتهية كما ترسمه خطّة مبادئ التفكيك أو الدائرة الهيرمينوطيقية.

من كل ما سبق لا يزال موضوع تأويل النصّ الديني يحتل موضوع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى اليوم، وهنا أصبح موضوع التأويل على أنه إشكال فكري جوهري ذو بعد حضاري، نطرحه في إطار رؤية متوترة أفرزها واقع منهجي مأزوم كان نتيجة أزمات مجموعة من المناهج الغربية التي كانت دائماً مصدر تقليد أو إبداع في الفكر الإسلامي مع شبه تجاهل لتراث أقل ما يقال عنه أنه ضخم.

وهنا وجبت الإشارة إلى ما صاحب هذا التقليد من انحراف مجال قراءة التراث أحالتنا على عدم القدرة على فهمه بشكل ملائم وبالتالي عدم القدرة على تطويره، هذا لا ينقص من قيمة المدرسة الإسلامية في التأويل التي قادها علماء الأصول والتفسير واللغة والبلاغة وهنا نشير إلى أن التأويل كان منهجا علميا صيغ في نظريات خدمت أهدافا مرحلية إلّا أنها أصّلت لقواعد ثابتة بقيت مسمات لتراث حضاري ضخم ظل صامدا لأكثر من خمسة عشر قرنًا.

إن العقل العربي في تاريخه هو عقل صقلته سلطة النصّ، النصّ الّذي هو أساس معرفي عقدي موجّه لآليات التفكّر والتدبّر، وبنظرة متفحصة لتاريخ الفكر الإسلامي نرى أن بعثة النبيّ ﷺ تكرّس مبدأ الشفهية بما هي امتداد ثقافي -ثقافة المشافهة والرواية- في تناول النصوص، وهذا في حدّ ذاته تكريس لسلطة النص من خلال سلطة "النص القرآني"، حيث نرى أن النص الّذي هو وحي تولى بنفسه مجابهة الخصوم من المنكرين له وغدا محور ذلك الصراع الّذي تجسّد في شكل -معارك عقيدية- ويبرز هذا جليّا من خلال التحدي الإعجازي.

وهنا تبلورت رؤية جديدة تمثلت في اكتساب النصّ القرآني مركزية في إدارة هذا الصّراع في مقابل محورية الأشخاص والمصالح -أقصد هنا عالم السياسة- حيث النظر موجّه إلى التأملات العقيدية والبيانية، هذا كله أعطى للنّص القرآني أهمية من حيث أنه مصدر سماوي، هذه الأهمية جعلت الحضارة الإسلامية تسمّى بحضارة النصّ[1]. كيف هذا؟

إن كل إنجاز في الحضارة العربية الإسلامية كان قائما على مرجعية النصّ القرآني والحديث -باعتباره نصا- وهنا لابدّ من الإشارة بسرعة إلى قضية الخوف على -النصين القرآن والحديث- من التحريف أو الضياع أو النسيان، هذا السبب وغيره كان المحرك الأساس لأي عمل علمي على صلة باللغة العربية والتي هي لغة النص المقدّس، من هنا نشأت صلة بالفهم العقائدي والتشريعي الّذي هو قائم مرة أخرى على مبادئ اللغة العربية انطلاقا بالمبادئ اللّفظية المعجمية وانتهاء إلى المبادئ الدلالية دون إهمال للقواعد النحوية والإعرابية والصرفية والبلاغية.

من هنا كان النص القرآني ركيزة الإنجاز التراثي بما هو (نص/لغوي)، هذه الثنائية في الفكر الإسلامي فجرّت إشكالية عميقة هي إشكالية الفهم ومعرفة المقصود من القول اللغوي أو الكلام اللغوي، هذا كله أوصلنا إلى إشكالية التأويل من حيث أنها ممارسة بسيطة من خلال التعرف على التأويل اللغوي العربي كخلفية معجمية أساسية بالنسبة للغة القرآن الكريم، حيث هو نقطة ارتكاز لمختلف التناولات المعرفية داخل تاريخ المعرفة في التراث العربي، لا من خلال عصر التدوين حصريًا، كما قال به محمد عابد الجابري[2]، لأنّ الأهمية تكمن في حفظ النصوص وتدوينها كمتون مرجعية إبّان ذلك العصر.

---

(1) نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط3، 1996، ص9.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، 2000، ص56.

في المقابل وبالذهاب نحو الفكر الغربي نجد أن التأويل ارتبط بظاهرة الإبداع حدث في الماضي وتجذره كقاعدة لتأويل ممارس، لكن مع موضوع راهن معاصر، وهذا أساس ارتكز عليه غادامير في منهجه محللا فهم التراث "منطق الافتراض المسبق يعتبر أن قبل النص يوجد نص آخر، نص قبلي، وقبل الفهم، هناك فهم آخر، فهم قبلي، وقبل التأويل، هناك تأويل آخر تأويل قبلي، هذه التأسيسات تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي، وأن النصوص التي يقرؤها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوصا مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات قراءات آنية تشكلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسست في الماضي وعليه ينخرط التراث (Tradition) بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر، تصبح كل قراءة لنص أو أثر فني أو أدبي أو فلسفي هي قراءة وتأويل للتراث، ما دام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ"[3].

فالتأويل عند غادامير هو فن الفهم، لاسيما فهم النص الأدبي والفكري، ويعتمد التأويل بالدرجة الأولى على أداة تأويلية يطلق عليها اسم "حلقة التأويل" والتي يعرفها شلايرماخر بأنها: "اجتماع الأجزاء الديناميكية الدائرة مع الكل واجتماع الكل مع الجزء في النص"، هذا المفهوم حاول غادامير تطويره استنادا إلى مقولات هيدغر عن الفن والتأويل بالنتيجة هو محاولة تمثل الخطوات الذهنية التي سار عليها النصّ، وهو أيضاً محاولة للتمثل مع لحظات نشوء النص[4].

هنا يطل علينا بول ريكور بقاعدة حاسمة في تاريخ الفكر العربي حيث يرى في التأويل خاصية الامتلاك **L'appropriation** ذلك أن التأسيس الفلسفي للذات لا ينفصل عن التأسيس الفلسفي للمعنى[5].

---

(3) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2002، ص40.

(4) مجلة فكر وفن: العدد 75، حسين الموازي- بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير، ص50-51. (بتصرف).

(5) مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 12؛ عبد الله عازار، بول ريكور ماهو النص؟ ترجمة.

إن بول ريكور يرى أن الفهم يمرّ عبر ثلاث مراحل هامة وأساسية ومتتالية:

1 - المرحلة الفينومينولوجية.

2 - المرحلة الهيرمينوطيقية.

3 - المرحلة الفلسفيّة.

أما في الفكر الغربي فالتأويل ليس منهجا حديث النشأة بحكم أنه قد تم الاشتغال به منذ القديم في قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها ضمن مصطلح الهيرمينوطيقا والّذي أخذ حظا وافرًا من الدراسات الإسلامية، حيث نرى اهتماما متزايدًا وعميقًا نلمسه من خلال مجموعة من المؤلفات التي نلمس بصمات واضحة للمنهج الهيرمنيوطيقي، فنذكر التلقي والتأويل لمحمد مفتاح، والتراث والتجديد لحسن حنفي، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل الغربي لمطاع الصفد، والإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي وعادل مصطفى، ومصطفى ناصيف، وسعيد يقطين، ومؤلفات نصر حامد أبوزيد، وفقه الفلسفة لطه عبد الرحمن... وغيرها كثير من المشاريع القوية في البناء النظري والقوة المنهجيّة التي تحاول رسم معالم نظرية التأويل في ثقافتنا[6].

إنّ هذا الالتحام بين الفكرين الإسلامي والغربي هو نتيجة لاستغراق مجموعة من المناهج الغربية داخل الفضاء الفكري الإسلامي مع عدم القدرة على تجاوزها -وحسب نظرنا- هذا راجع لعدم قدرة الفكر الإسلامي، خاصة المعاصر منه، على إبداع منهج أصيل يتعامل مع الظاهرة أيًّا كان صنفها ونوعها في إطار الحضارة الإسلامية.

كثيرا ما يتناول علماء ومفكرو العلوم الإنسانية قضية التراث الفكري والانجازات المعاصرة للغرب على أنها إنجازات خاصة ببيئة مختلفة عن البيئة العربية الإسلامية فكريا وثقافيا ومنهجيا، وهذا صحيح، لكن الّذي يجب

(6) مجلة فكر ونقد: العدد 92، ص2007، يوسف بن عدي، جدلية النص والتأويل، ص91.

الانتباه إليه، هو أن هذه البيئة وفرت شريط البحث العلمي وأقرت قوانين هي بمثابة "القوانين الكونية" في بعض اتجاهاته، رغم أن بعضها لا يخدم إلا مصالح الغرب وإشكالياته الفكرية وأزماته الحضارية الخاصة، ومع ذلك كان لابد للمفكرين العرب والمسلمين أن يدرسوا إنجازات الحضارة الغربية حتى تتمّ الاستفادة منه.

ويعتبر موضوع "الهيرمنيوطيقا"، أو كما يترجمها بعض النقاد والمفكرين العرب "بالتأويلية"، أحد أهم هذه القضايا التي كان يجب أن تدرس في مضامنها دراسة دقيقة حتى تتم عملية التقييم بشكل علمي ومنهجي حتى لا يتم اختزال المواقف الفكرية والمنهجية في مجرد انفعالات عاطفية تحجب عنا الحقيقة وتضيع فرصة الممارسة العلمية للنشاط النقدي الّذي يجب أن ترتفع وتيرته في الثقافة العربية، حتى إذا ما تم الحكم بالسلب على بعض الأفكار والمناهج يكون هذا الحكم مؤسسا على علم مدروس وفق منهج ومفهوم ووعي، وقد لا يكون الحكم نهائيا بل قد يكون ظرفيا بناء على معطيات ثقافية خاصة في الزمن والعصر ما تلبث أن تتغير ضمن شروط أخرى في عصر آخر... بل قد لا ترفض إنجازات الآخر كلها جملة، قد تكون فيها من المنافذ وبعض القضايا ما يفيدنا ويطور وعينا باعتبار المعرفة لا تتطور بالطفرات المستقلة، وإنما تتطور بالتراكم والتفاعل والتثاقف. ألم يحدث هذا في تراثنا العربي في بدايات التأسيس لحضارتنا الإسلامية؟

إن هذا السجال والجدل بين ثقافتنا وثقافة الآخر هو ظاهرة صحية ما دام قائما على الحوار والمناظرة ومقارعة الحجة بالحجة، وما دام يتم ذلك بناء على وعي منهجي وشروط علمية واستعداد قائم على التفاعل مع الحقائق العلمية مهما كانت لأن العلم لا يضاد الدين، فلا تعارض بين الحقائق العلمية والحقائق الدينية في الإسلام.

وربما كانت هذه الأفكار هي الداعي إلى البحث في موضوع التأويل والتأويلية على اعتبار أن الأول مرتبط بالتراث العربي الإسلامي في نظرياته الأصولية واللغوية والتفسيرية (أصول الفقه وقضايا اللغة والبلاغة، وعلوم تفسير القرآن الكريم)، بينما الثاني مرتبط بالهيرمنيوطيقا Herméneutique

وقضايا الفهم والقصد وتاريخية المعرفة... ولكن هذا التناظر والتقابل لا ينفي نقاط مشتركة أبرزها أن كلاهما بدأ مسيرته وبلورة منهاجيته انطلاقا من (النص الديني) وهو ما يحيل إلى قضية (العقل الإنساني والنص أو الخطاب) أو (العقل الإنساني- والمعرفة الشفهية) أو (العقل الإنساني والنص المكتوب)... وهو ما يؤدي بنا إلى تلمّس ما يمكن أن يكون حقائق (العقل الكوني) الّذي تجتمع الإنسانية كلها في بنيته المنهجية والمعرفية دون اختلاف ولا تمايز مَرَدُّ هذا إلى إنسانية الإنسان في تفكيره إلى دأبه الدائم في البحث عن المعنى والحقيقة من خلال (اللغة)، إلى أنه يفكّر دائماً باللغة أينما كان وكيفما كان. "فكل كلمة تحيل إلى كلمة أخرى دون الوصول إلى معنى يشفي الغليل أو القبض على حقيقة تتخذ كرهان للسيطرة وإدارة التشريه والتشويش، هناك دائماً مشاركة في إنتاج الحقيقة وبناء المعنى، مشاركة ليست حكرا على أحد، تؤول إلى معرفة مقسمة. والمعنى كحصص موزعة وفهم مشترك تتداخل آفاقه وتختلف مستوياته وأبعاده، وهنا يختلف النمط، ويعيد وضع الحقيقة المكتشفة والمعنى المشكل على محك النقل والتمحيص، ذلك أن اللغة في جوهرها حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معيّنة، بل هي في ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب"(7).

وما دام هذا هو حال الإنسان مع اللغة فإنه يؤوّل الوجود للإفهام فيكون التلقي تأويلين ولا زال حاله هكذا حتى مع النصوص الدينية المقدسة التي صاغها على النمط الأسطوري في تاريخيه البعيد.

ولقد كان الإنسان الغربي في عصوره المتأخرة يعاني مع النص الديني من حيث فهمه وتأويله، ذلك أن تطور التفكير العقلي والفلسفي كان دائماً يلزمه -تحت هاجس السؤال- فهم العالم والأشياء والإنسان والحياة، فكان بالتالي: "درس تاريخ الفلسفة ليس الدين باعتباره الارتباط المصيري بمجموعة من القيم والعقائد وإنما باعتباره تجربة للفكر داخل دائرة المفاهيم

(7) محمد شوقي الزين: مدخل ترجمة كتاب فلسفة التأويل لهانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط3، 2003، ص32.

والتمثيلات التي يقتضي فهم المعاني القائمة بها، التحاما ظاهريا بمستوى الحقيقة الّذي يرتسم عبر أفق ظاهره اللغة باطنه فيه عمل التخمين والانتظار وهو مجال متاخم لحدود الفلسفة باعتباره باعثا على فعل التخييل على مستوى الفهم وعلى فعل التأويل على مستوى اللغة... "[8].

يعرف (جورج قوزدورف)، أحد أهم مؤرخي الهيرمنيوطيقا في تعريفها قائلا: "إن كلمة (هيرمنيوطيقا) Herméneutique اليوم، هي كلمة ذات استعمال فلسفي ولكنها خضعت لتبدلات من المستعملين الّذي يعجزون دائماً عن إعطاء مفهوم دقيق للمصطلحات، فالكلمة موجودة منذ العصر الإغريقي، وهي تُعلّم في الجامعات البروتستانية متخصص قائم بذاته منذ قرون[9].

«Le mot herméneutique aujourd'hui, parmi les philosophies fait partit du jargon dont les usages seraient souvent incapables de définir avec précision les termes.

Le mot date l'antiquité grecque, et l'herméneutique est enseigné, en tant que discipline, depuis des siècles, dans les universités protestantes».

ورغم هذا الوجود التعريف للمصطلح إلا أن (جورج قوزدارف) يعاتب مستعملي هذا المصطلح الّذي طرأت عليه تغيرات في المفهوم لدى من لم يمتلكوا بعد المؤهلات لتحديد مفهومه تحيدا دقيقا، وهو يرجعه في أصله الاشتقاقي لاسم الإله الإغريقي (هرمس) رسول الآلهة الخالدة فيما بينها، يقول: "يرجع أصل الكلمة الإغريقية "Hermeneia" إلى (هرمس) رسول الآلهة الخالدة فيما بينها وبينها وبين البشر، المكلف بالحوار، رمز تداول المعاني... وبعد اختلال تداوله أصبح يعني التأويل والتفسير... ترجمة الغامض والمبهم وتوضيحه، وتدرجه واستعماله عند آباء الكنيسة[10].

Le mot grec hermencia renvoyait au dieu grec (hermès) message entre les dieux immortels et les être humains, saint partant de la communication,

---

(8) عمارة ناصر: اللغة والتأويل: الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص79.

(9) Georges Gusdorif: Les origines de l'herméneutique, édition Payot, Paris, 1988, p19.

(10) Ibid, p.20.

symbole de la circulation du sens... par contamination, herméneutique est devenu synonyme d'interprétation ou d'exégèse... traduction de l'obscure en claire. On le trouve employé cette acception par les pères de l'église».

إذن فقد ارتبط مفهوم المصطلح بما يمكن إجماله بالتفسير والتأويل والترجمة، كما ارتبط خاصة بالنصوص المقدسة، وعلى وجه أخص بنصوص الأناجيل، وهذه المداليل تعكس مراحل تطوّر إليها المفهوم عبر التاريخ الثقافي لأوربا المسيحية وصولا إلى العصر الحديث.

يقول عادل مصطفى: "ثمة عدة تعريفات مختلفة للهيرمنيوطيقا كما تطورت في الأزمنة الحديثة، منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل، وبخاصة مبادئ التفسير النصي القويم"[11]، إذن فهي (علم التأويل) هو عملية فهم للنصوص أو تفسيرها على وجه العموم، كما أن هناك من يعتبرها بأنها (فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم)[12].

- **التاريخية**: مفهوم التاريخية بالنسبة لنظرية الهيرمينوطيقا الغربية مفهوم مركزي لعملية الفهم والّذي أسس له دلتاي، فالفهم عنده ليس مادة للتوغل في عقول الناس، بل هو عملية لإدراك تعبيرات عقولهم، فهو ليس منطقا يهدف إلى الكشف عن أشياء جديدة، بل إنه تحصيل حاصل، إننا لا نفهم سوى ما نعرفه من قبل، فكل الناس على علم بمعنى الغضب والألم والفرح والسعادة والتذكر.

لقد أعطى دلتاي دفعه حقيقية للاهتمام الحديث بالتاريخية ويمكن القول أن "التاريخية تُجد للهيرمينوطيقا الحديثة أسسها النظرية"[13].

هو مصطلح تشكل مع الحركة الفكرية التي تطوّرت مع مشروع

---

(11) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 2003، ص45.

(12) عبد الكريم مشرفي: من فلسفيات التأويل إلى نظريات القراءة، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص17، عن شلايرماخر في: تبدلات الهيرمنيوطيقا، رينار روتشلتز Raimer Ri chlitiz, aratotsde.

(13) عادل مصطفى: فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص101.

"الحداثة" و"ما بعد الحداثة" واشتقت من مصطلح "التاريخ" الّذي يحيل إلى الماضي والقبلي سواء تعلق الموضوع بالأحداث والوقائع أو بالأفكار والتصورات أو بالإنسان والمجتمعات وهذا يحصل في التصورات والمفاهيم التقليدية التي قامت على أساس التطور الخطي للأحداث والوقائع والأفكار في الزمن[14]، هذا دفع ببعض المفكرين إلى نقده محاولين تجاوزه والتأسيس لمفهوم آخر يقوم على أساس "الانفصال" و"الاتصال".

فالانفصال كان بالنسبة للتصور التقليدي للتاريخ تلك الفجوة الدالة على تشتت الأحداث الزمنية ولابد من القول أن الانفصال هو من المفهومات غير المقبولة، حيث كان الهدف على الدوام محاولة إقصائه وبغية رأب الصدع واسترجاع الكيان وإبراز الاتصال، إلا أن الملاحظ اليوم أنه أصبح أحد العناصر الأساسية التحليل التاريخي والبحث عن التأثيرات والامتلاءات والتناغمات والتشابهات والتنقيب عن أسباب الركود والرقابة والدوام والثبات، والسبب يعود إلى أن الانفصال في حد ذاته معطى تاريخي ينبغي تحليله باعتباره آلية وموضوعا للبحث تكمن قيمته الحقيقية في وصف الأحداث المتباعدة في بناء وحدات مختلفة من حيث تخصيص الميادين وعزلها، فالغاية من إثبات الانفصال تفتيت الهوية وجعلها حركة وليس سكونًا، خطًا وليس نقطة، اختلافًا وليس تطابقا، وبهذا المعنى فإن الانفصال لا يلغي ولا يقصي التاريخ، فإحدى الخاصيات الأساسية للتاريخ الجديد هي بلا شك انتقال وظيفة المنفصل بحيث ينتقل من العائق إلى الممارسة واستغراقه داخل نسق وبنية خطاب التأريخ. وبهذا الشكل لن يؤدي وظيفة جبر خارجي ينبغي عزله وسيغدو مفهوما إجرائيا ينبغي تعديل جوهريته بحيث يمس لب "المفهوم ووظائفه الفكرية والثقافية والمنهاجية حتى غدا نشاطا علميا يهدف إلى تحليل.."[15]. "تحليل السلاسل الزمنية ووصف الخطاب في صورتها المبعثرة والمنفصلة.."[16]..

---

(14) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص134.

(15) عادل مصطفى: فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص135.

(16) المرجع نفسه، ص135.

إن جملة هذه المفاهيم والتصورات هي إبداع للفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في فلسفته التي تقوم على تحليل الخطاب، هذا الأخير الّذي يختلف عن الجملة والقضية، كما يختلف التحليل الخطابي عن تحليل اللغة والتحليل المنطقي، ذلك أن تحليل الخطاب يعتمد على الوصف الأركيولوجي والتحليل الجينولوجي، فيسعى الأوّل إلى سن قوانين ندرة المنطوقات وتراكمها، أمّا الثاني فهو عني البحث عن البدايات لكن بطريقة غير تقليدية تختلف عن الطريقة التقليدية التاريخية، فهو يعني حيث تركز على تبين الانقطاعات والفواصل من أجل الكشف عن ندرة وخارجية وتراكم وقبلية الخطابات أو بتعبير دقيق يقوم على التحليل التاريخي للخطابات وله تعود مرجعية الخطاب إلى الذات أو إلى المؤسسة أو إلى الصدق المنطقي أو إلى قواعد البناء النحوي وإنما إلى الممارسة(17).

إن إعادة تأسيس هذه المفاهيم عند فوكو ناتج قناعة تشكلت أن هذه الأخيرة صدئت في الفلسفة وفي تفكير الإنسان المعاصر حتى حجبت الحقائق وانطمست عبر التاريخ، وبالتالي كان لابدّ من إيجاد آلية معرفية قوية تمكننا من إعادة إنتاج مفاهيم والتأسيس لها تأسيسا يمكننا من فهم التراث وتتلخص مهمة الحفر في مهمتين أساسيتين في تطوير المنهاجية التحليلية للوصول إلى حقائق الأمور وذلك:

1 - لفهم الأحداث والوقائع كما هو سياقها التاريخي لأنها حاضرة بقوة في السلوك المعاصر دون وعي بحقيقتها المعاصرة.

2 - تجديد منهج تحليل النصوص والخطابات وإبراز سلطتها على تلقي المفاهيم والتصورات وصناعة المبادئ والأيديولوجيات.

وهنا وجب تحديد مفهوم السلطة (القوة) لأنه يحتل مكانة مركزية عند فوكو، حيث ناقش كافة أشكال السلطة وقد حدد مفهوم المعرفة- السلطة

---

(17) الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، 2000، ص124 وما بعدها.

بالجمع والربط بينهما لا بالفصل والتمييز كما هو الحال عند الفلاسفة الماركسيين أو المنتمين إلى مدرسة فرانكفورت[18].

إن الماضي بالنسبة للحاضر يدل على فكرة -ما قبل- ويعتبر مفهوم القبلي La priori أحد العلامات البارزة وأحد أهم المفاهيم التي تصوغها نظرية تحليل الخطاب لدى ميشال فوكو، وأوّل من صاغ مفهوم القبلي كإطار صوري وضروري وشامل لكل تجربة ممكنة هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط[19]، فهو يعتبر الأرضية الصورية والتي على أساسها تبنى جملة الموضوعات وتصاغ جملة الأحكام، فالقاعدة التي تحدد القبلي كشرط إمكان التجربة وكإطار سابق عليها تحدد وظيفة النقد التي يتخذها العقل الخالص في فحص أدواته المعرفية وآلياته المنهجية[20].

يطالعنا ميشال فوكو حول طبيعة هذا المصطلح المركب (قبلي/تاريخي) بالقول: "وواضح ما في ملاقاه هاذين اللفظين ووضعهما جنبا إلى جنب من إثارة فأنا أقصد الإشارة بهما إلى (قبلي) لا يكون كما هو معهود شرطا لصحة الأحكام، بل يكون شرط وجود العبادات، فلا يعني في شيء أن أكتشف ما يجعل من قول قولا صحيحا، أو ما يسمح بإمكانه، بقدر ما يعني في إبراز شروط انبثاق العبارات وقانون تواجدها مع عبارات لا يتعلق الأمر بشرط قبلي لحقائق عاجزة عن أن تخرج إلى حيز القول، أو ألّا تعطى في التجربة الواقعية بل قبلي لتاريخ نُعطى، ما دام تاريخ أشياء قبلت بالفعل"[21].

هناك جملة من الأسئلة تحوم في فضاء هذا المفهم (القبلي/التاريخي) بحكم أنه متعلق بفعل وقع. - ماهي شروطه التي أقامته؟ - ماهي أسبقيته التي أنتجته في خطابات أصبح هو مرجعيتها؟

---

(18) الزواوي بغورة: مرجع سابق، ص231.

(19) إيمانويل كنط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص46-47.

(20) عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ص132.

(21) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2005، ص118.

إن هذا المفهوم محايث للتاريخ بما هو صورة لمشهد الخطاب النسيجي العضوي المتفاعل معه لا يقبل الانفصال والتفسير إلا في إطار الخارج والصوري الّذي يفرض سلطة توجيه الخطاب، وفي هذا يقول فوكو: "فالقبلي بمحاشية للتاريخ لا يصبح ذلك الإطار الشامل والصوري الّذي يوجه الخطابات ويقيّمها على أساس الصحة أو الخطأ، وإنما مجرد انتظام خاص يميّز الخطابات لأحداث وممارسات تخضع لقواعد خاصة وصارمة، هذا القبلي لا ينفلت عن التاريخية، فهو لا يؤسس وراء الأحداث بنية زمنيّة وإنما يحدّد على أساس جملة القواعد التي تميّز ممارسة خطابية"[22].

إن هذا التصور البنيوي الّذي يهتم بشروط الخطاب ونظام علاقات في (القبلي/ التاريخي) يحيل إلى أن الوعي التاريخي بالموضوع قائم على عزل أنواع السياقات الخارجية والاهتمام فقط بالعنصر المحوري بالموضوع في علاقاته ببقية محاور الكل أو أجزائه المنتظمة وفق نسق خاص، ذلك أن "... القول إن كلامبنيا يمكن أن يفهم بموجب مركزه الخاص قول ينسجم مع مبدأ التأويلية القديم، وينسجم مع إصرار الفكر التاريخي على أنّ عصرا ما يجب أن يفهم بمقتضى ذاته وليس طبقا لمعيار حاضر غريب"[23].

إن هذه البَنْيَنَةُ Structuralisation التي تفرض التحليل المحايث[24] للموضوع في تاريخيته؛ أي داخل عصره وضمن الآنية التي احتوته في الزمن السابق (الماضي) دون ربطه بالحاضر وجملة الأحكام المرتبطة بهذا الحاضر، وهذا في جانبه الموضوعي يعد آلية من آليات التحليل الموضوعي التي يتعامل

---

(22) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص135.

(23) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم علي حاكم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا، ط1- 2007، ص326.

(24) يعتبر مفهوم المحايثة Immanence من المفاهيم التي أشاعتها البنيوية في بداية الستينات من القرن الماضي ليصبح بعد ذلك مفهوما مركزيا يستند إليه لفهم النص وأصبح التحليل المحايث هو كلمة السر التي يتداولها البنيويون فهو وحده الّذي يجيب عن كل الأسئلة ويدرك كل المعاني والمقصود به أن النص لا ينظر إليه إلّا في ذاته مفصولا عن أي شيء يوجد خارجه، ينظر إلى:
André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p09.

مع معطيات (النص/ الموضوع). إن التحليل التاريخي يكمن كله أساسا بربط فكر صاحب النص الّذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية السياسية والاجتماعية والإيديولوجية، هذا الربط ضروري من أجل اكتساب فهم تاريخي للفكر المنوط به الدرس من جهة ومن جهة أخرى لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الّذي قدمته المعالجة السابقة، ونقصد بالصحة هنا الإمكان التاريخي، ذلك الإمكان الذي يجعلنا على بيّنة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه يسكت عنه"[25].

المفهوم عن التحليل التاريخ أنه تحليل غائي يُخضع الموضوع من الصيرورة الزمانية في لحظة نشأته كموضوع وهنا يكتسي ذاتيته وخصوصيته ينتهي إليها. فـ"النظرة التاريخية باختلاف تلاوينها هي نظرة غائية تقوم على إخضاع الظاهرة الزمانية المباشرة، ولا تعترف بهذه الظاهرة إلّا بالذاتية التاريخية والمتناهية... "[26].

إذا نجد أنفسنا داخل الحقل الهيرمينوطيقي التأويلي أمام مشكلتين أساسيتين:

1 - **مشكلة المفهومية**[27]: وضرورة معالجة هذه المعضلة الفكرية من خلال إعادة النظر في جملة المفاهيم التي أخذت حظا كبيرا من الانتشار على الرغم من كونها مغلوطة تارة ومشوهة تارة أخرى، وهذا مرده في -نظرنا- إلى الفقر العلمي؛ وأيضا إلى أن المفاهيم والمصطلحات التي تنشأ في بيئة ما

---

(25) محمد عابد الجابري: نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 1993، ص24.

(26) جميل قاسم: المختلف والمؤتلف، دار الينابيع، دمشق- سوريا، ط1، 2001، ص114.

(27) المفهومية بمعناها العام هي مجموع المعاني المفهومية من الألفاظ مصنفة وموضوعة في نسق مفهومي معين ولذلك شكلت الدراسة المفهومية أحد أركان الدراسة المصطلحيّة، ففيها تدرس النتائج المفهومة والمستخلصة من دراسة نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنف هذه النتائج تصنيفا مفهوميًّا عبر مجموعة من العناصر المنهجيّة التي تعين على استخلاص التصور المستفاد من نصوص بمصطلح المختلفة.

وتفرض نفسها على المجتمع، تجبر العقل على استخدامها كمفاتيح معرفيّة للفهم من ناحية، ومن ناحية أخرى لإيصال الأفكار أو تصديريها ومن ثمة إلى الدعوة إليها، وهنا تجدر الملاحظة إلا أن أغلب المفاهيم لا تمتلك الإثارة والجذب القويين لدى المتلقي[28]، وتكمن الخطورة في الخطابات الدينية حيث تفرض هذه المفاهيم والمصطلحات نفسها من جهة ثم تعمد إلى إلغاء أو تهميش مفاهيم أخرى فتصبح هذه الأخيرة هامشيّة وغير شعبيّة، ويمكن أن نقول أن الانحراف مس الخطاب الديني في المجتمعات المسلمة حيث نرى انتصار مفاهيم متشددة ومأزومة على أخرى تتسم بالتسامح، وهذا يدل على خلل كبير في ترتيب الأولويات في الخطابات الدينية المعاصرة.

ومن هنا كان من الضروري ضبط الجانب الدلالي والمفهومي للمصطلح من أجل فهم مضمون النص. فالنص هو نسيج من الكلمات تتضمن حقائق ومعاني تحتاج إلى استنباط وتأويل من أجل إبرازها وإظهارها، وهنا لابد من التفرقة بين الكلمة والفكرة والمفهوم المجرد والمفهوم والمصطلح ذلك نتيجة لتنوع الاستعمالات في مختلف الحقول المعرفية الفلسفية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية، وينصب اهتمام الأدبيات بشروط امتلاك المفهوم وبالشكل وأصنافه ووظائفه ...[29].

إن فن بناء المفاهيم هو تعبير صادق على القدرة الإنسانية على إدراك حقائق الأشياء ومعاني الوجود، فالفهم الصحيح هو تحرير العقل من سلطة اللغة وزيف المقولات، وهنا يعود جزء كبير من إشكالية المصطلح والمفهوم في الفكر العربي المعاصر إلى إشكالية الترجمة من لغات أجنبية، حيث لا نجد تعريفا دقيقا متفق عليه بين النقاد والمفكرين لكثير من المصطلحات المتداولة، وهذا يعود إلى غياب ترجمة مرجعية موحدة للمصطلح نفسه، إلى جانب اختلاف التكوين الفكري والعلمي للمترجم، فنجد مفهوم المصطلح

---

(28) صلاح إسماعيل: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1988، ص36 وما بعدها.

(29) محمد مفتاح: المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1999، ص5.

يختلف من مترجم إلى آخر، إضافة إلى أنه، وفي كثير من الأحيان، لا تتم الترجمة بشكل مباشر بين لغتين بل تكون لغة وسطة، تتوسط لغات مشهورة كالفرنسية والانجليزية، الألمانية...

ولعل أبرز مثال على الاضطراب في التعريب الّذي يمس تكوين المصطلح والمفهوم هو: مصطلح الحداثة حيث ليس هناك مفهوم موحد للحداثة حتى عند المشتغلين فيها، وهنا نجد "إنه لمن المؤكد منهجيّا أنه ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية، تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإدارة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حداثي تعريفه الخاص الّذي لا يشترك فيه معه أحد... "[30].

إذا الحداثة كمصطلح له شهرة واسعة وليس له تعريف متفق عليه، بل هناك من التعاريف ماهي متناقضة فيما بينها، هذه الإشكالية في تحديد مفهوم الحداثة أدت في كثير من الأبحاث النقدية الموجهة لدراسة النص إلى تكوين رؤية غير متفق عليها تجاه النصوص مما يجعل الطريق ممهدًا للأدلجة.

2 - **المشكلة الثانية** : أهم الدعائم الأساسية التي وجب أن يدرس النص من خلالها والتي يمكن حصرها في مسائل ثلاث هي: اللغة، التاريخية، علاقة النص بالدراسات الإنسانية والاجتماعية.

مسألة اللغة: لما كان النص، مطلق النص، نصًا لغويًا، وبما أن اللغة ظاهرة إنسانية وهو من بين أهم المفاهيم التي انشغلت بها الفلسفة المعاصرة واللسانيات وكذلك الحال النسبة للعلوم الإنسانية كعلم النفس اللغوي وعلم الاجتماع، كما أن للغة وسائل متعددة تظهر في أشكال الخطاب المختلفة[31]، ويستخدمها الإنسان في شؤون تعامله مع الآخرين وفي التعبير

---

(30) عبد الله محمد الغذامي: حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص1، 2004، ص35.

(31) شحادة الخوري: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق- سوريا، ط2، 1992، ص51.

عما يدور في ذهنه من أفكار لا سبيل إلى طرحها إلا بواسطة اللغة، ومن وسائلها في ذلك استغلال خلايا الذاكرة في الدماغ لتخزين الكلمات بدلاً من تخزين الأشكال والألوان والصفات الفيزيائية، والمهم من كل هذا أنه كان لتطور اللغة لدى الإنسان أثر في تغيير خارطة الدماغ بشكل جوهري، لأن مساحات واسعة كانت تستخدم للحركة والإحساس تحولت إلى هذه الوظائف، وغني عن القول أن اللغة هي الكيان الثقافي للمجتمع الّذي ينتمي إليه الفرد المستخدم لتلك اللغة، أما الخطاب (النص) فله استخدامات كثيرة، لكننا هنا نستخدم هذا المصطلح في الدلالة لتوظيف الفرد للغة في سياق معين.

فتراث اللغة مليء بالنصوص الجاهزة أو الممكنة التجهيز لكن الموقف هو البنية التي يأتي فيها النص إلى الحياة، من أجل ذلك توظف الخصائص العامة للموقف بوصفها محددات للنص، أي أنها تشكل تكوينها الدلالي الّذي يسعى إليه المتكلم عادة عند إنتاج نص معين هذا النص من وجهة نظر علم اللغة الاجتماعي يسعى الدارسون فيه غالبًا إلى التفكير في النص بوصفه متضمنا في الجمل وليس بوصفه مكونا منها، فالنص وحده دلالية، إذ هي الوحدة الأساسية للإجراءات الدلالية وفي الوقت نفسه يمثل النص خيارا، النص هو الشيء المعين، أي يمكن أن يعرف النص بوصفه إمكانات المعنى المتحققة، وهنا وجب التأكيد على مسألة المنهج اللغوي بحكم أن هذا النص (المقدس/ العادي) هو نصّ لغوي، كتب أو نزل بلغة المخاطبين الّذي يحمل ثقافتهم بين ثناياه. وفي هذا الصدد نجد مثلا نصر حامد أبو زيد يؤكد على هذه الفكرة فهو يقول: "إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص... "[32]، كما نجد نفس المفكر يؤكد، بل يقرر بشكل واضح، أن لا مجال للتأويل دونما استخدام المنهج اللغوي، ذلك هو المنهج الوحيد المتاح لفهم النص أوّلا، وللوصول إلى مفهوم عنه ثانيا إذ نجده يقول: "إن اختيار منهج التحليل

---

(32) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط3، 1993، ص24-25.

اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا تابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول أنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"[33].

ومن المهم أن ننتقل إلى مسألة غاية في الأهمية بالنسبة لمسألة اللغة والنص، وهي مسألة الترجمة، ذلك لما تقدمه لنا هذه الأخيرة في الانفتاح على مختلف الثقافات والحضارات، وهنا لا نتحدث عن الترجمة بالمفهوم الضيق بل نتحدث عن الترجمة كمفهوم ذي طابع إشكالي لأنه يتعلق بمساءلة النص، هذا يجعل من الترجمة ممارسة تأويلية في علاقتها بالنص والمعنى والدلالة والتواصل والتلقي، وهي معطيات معرفية تحاول معرفة فاعلية النص وبعده في تشكيل المعنى وهنا تصبح الترجمة إعادة إنتاج وتحويل وتوليد للنص ولغة ثالثة تجمع وتوجد بين لغتين وثقافتين عن طريق التفاعل والتثاقف[34].

وبهذا تكون الترجمة عملية تواصلية توحد بين لغتين دون إلغاء المسافة التي تفصل بين الأنا والآخر وهذا ليس عجزًا من المترجم بل مرده إلى خصوصية اللغة والثقافة، "وعلى هذا النحو فليس الأمر عجزا وإنما هو إدراك "أخرية" الآخر معنى ذاك أنّ التقريب فيما بين اللغات الّذي تتوخاه الترجمة هو في الوقت ذاته إبعاد، وأن الترجمة إذ توحد بين اللغات تعمل بالفعل ذاته على خلق الاختلاف بينهما وإذكاء حدته"[35].

- علاقة النصّ بالدراسات الإنسانية والاجتماعية المعاصرة:

إذا كان العلم هو امتلاك القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات أو

---

(33) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المرجع السابق، ص25.

(34) التثاقف: Acculturation: وهي عملية تتحول فيها السمات الثقافية لإحدى المجموعات عن طريق اتصال شعب بآخر كما "يمكن استعمال التثاقف للإشارة إلى الأنماط التي بموجبها قبول مظهر ثقافي معين في ثقافة أخرى بحيث يتلاءم ويتكيف معها مما يفترض مساواة ثقافية..." للتوسع ينظر جيراكلرك: الانتربولوجيا والاستعارة، تر: جورج كنورة، ط2، 1990، ص87.

(35) عبد السلام بنعبد العالي: مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء- المغرب، عدد 80، أفريل/ماي 2006، ص34.

معرفة العوامل المتضافرة في صنع الظاهرة ومن ثم صياغة المبادئ والمفاهيم ووضع النظريات التي تصف الظاهرة أو الحقائق المتصلة بها، أو المترتبة عليها، فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية لا تقتصر على هذا المستوى المعرفي الّذي يعبر عما هو كائن بل تتضمن ما يمكن تسميته "ما قبل المنهج"، أي المسلمات التي تمثل المنطلقات الفلسفية والرؤى الكلية غير التجريبية المتصلة بالكون والوجود والخلق والإنسان والحياة والغايات. إن أي فهم أو تفسير أو ضبط لا يخلو من استنباط لتصورات مسبقة تنطوي على تفضيلات واختيارات مواقف، فضلاً عن أهداف وغايات مقصودة، هذا كله يخرجنا ولاشكّ عن المعنى الضيق للعلم بصفته الحقيقية الموضوعية، وينقلنا إلى المعنى الّذي يشتمل أيضاً على تفسيرات تلك الحقيقة وتأويلها وفقا لمرجعية فكرية ودينية وفلسفية وإيديولوجية ومن يصعب القول بأن الظواهر تواجه بصفتها معطى بديهيا دونما تأويل، لأن ثمة أجهزة مفهومية ونماذج معرفية تؤثر في تشكيل تلك الظواهر، وهذا هو الرابط بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والتأويل.

الفلسفة الإسلامية وراهنية الفكر الأخلاقي

■ د. محمد الناصري*

لا تعسُّف في القول بأن المجتمع الإنساني المعاصر يعيش مأزقه على حد تعبير علي حرب. مأزق أدى إلى طرح أخطر سؤال نعرفه في العصر الحديث: الإنسانية إلى أين؟ كما أنه لا تعسف في تحديد أسباب أزمة العالم، وإجمال مظاهرها، في السبب المظهر الأخلاقي.

فما يعرفه العالم من انخناق واضطراب وقلق حضاري، يتمظهر ويعود بالأساس إلى إقصاء وإلغاء الأخلاق الفاضلة والقيم المثلى عن مجال تنظيم حياة الإنسان حيث ضاقت رقعة الأخلاق ضيقا، وانقبض أفقها انقباضا في القرنين المنصرمين من تاريخ البشرية، إذ سادت فلسفات وضعية تعلي من شأن العقل والعلم التجريبي وتحط من شأن الدين والأخلاق، وذلك باسم الحداثة وبحجة أنه: لا أخلاق في المعرفة ولا أخلاق في العلم والتقنية، ولا فطرة إلا المعاني المؤسسة للأخلاق العلمية والعلمانية، ولا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية[1].

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا النمط من التفكير إلى تحقيق تقدم مادي

---

* أستاذ الفكر الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال المملكة المغربية.

(1) انظر طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي ط1، 2000م، ص113 وما بعدها.

باهر في مقابل ترد أخلاقي مخز، وقد عبر رئيس بلدية كليفلند الأمريكية عن هذه المفارقة بقوله "... إذا لم نكن واعين فسيذكرنا التاريخ على أساس أننا الجيل الذي رفع إنسانا إلى القمر... بينما هو غائص إلى ركبتيه... في الأوحال... والقاذورات"[2]. وفي السياق ذاته "لم يتحرج نيكسون" من أن يعلن في أول خطاب رسمي له بعد انتخابه رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية بقوله "إننا نجد أنفسنا أثرياء في البضائع، ولكن ممزقين في الروح ونصل بدقة رائعة إلى القمر، وأما على الأرض فنتخبط في متاهات ومتاعب كبيرة"[3].

التخبط في المتاهات والغوص في الأوحال والقذورات سيزداد عمقا واستفحالا مع الحرص على تغليب المنفعة المادية "عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" و"سيطرة التقنية في حقل العلم" و"سيطرة الشبكة في حقل الاتصال" وتلك -هي- سمات نظام العولمة وأسسه التي يقوم عليها في ممارسة تعقيله الأداتي والتي تورث لأهله ودعاته فتنا ثلاثا تعرض هذا النظام لأزمة أخلاقية مثلثة تبعا لثلاثية أسسه الآنفة الذكر والتي تتجلى في انعدام ثلاثة فضاءات: فضاء المصلحة المعنوية، وفضاء العمل المقصدي وفضاء المعروفات[4] القريبة"[5].

عودة الأخلاق[6]:

و"الملاحظ هو أن هذه الأزمة الأخلاقية تلاها بالفعل وعي أخلاقي خاص، تجلى هذا الوعي في مظاهر شتى منها تقوية تدريس مواد الأخلاق

---

(2) رينيه دوبو، إنسانية الإنسان، نقد علمي للحضارة الغربية، ص230. نقلا عن حسن السعيد حضارة الازمة، م.س.، ص7.

(3) عمر بهاء الدين الأميري، الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط1، 1414هـ/ 1993م، ص19.

(4) "المعروفة" يوظفها، طه عبد الرحمان في مقابل: المعلومة".

(5) طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، ص78-84-85 بتصرف.

(6) لماذا العودة إلى الأخلاق؟ وما معنى ذلك؟ يجيب عن هذين السؤالين المفكر =

وإحداث كراسي لها في المعاهد والجامعات وعقد المؤتمرات والمناظرات حول الإشكاليات الأخلاقية المستجدة، ومنها أيضاً إنشاء لجن الحكماء ووضع دساتير ومواثيق أخلاقية، وتأسيس حركات إصلاحية ومنظمات إنسانية، وكذلك فتح أبواب في علم الأخلاق غير مسبوقة ووضع نظريات فيه غير معهودة، فجرى الخوض في "أخلاقيات الحياة" و"أخلاقيات البيئة" وأخلاقيات الإعلام" و"أخلاقيات الإدارة" و"أخلاقيات الشغل" و"أخلاقيات الأعمال والمقاولة" كما اتسعت الدعوة إلى ضرورة أن يتحمل الإنسان المسؤولية إزاء كل مجالات الحياة، وأن يسارع إلى تحصين نفسه بالأخلاق اللازمة لمواجهة التلوث في الطبيعة والتسيب في التقنية والتفكك في

= الفرنسي/ أندره كونت سبونفيل بقوله: "عندما أتحدث عن "عودة الأخلاق" أو عندما يجري الحديث عنها في وسائل الإعلام، فإن ذلك لا يعني أن الناس اليوم، صالحون أكثر مما كان عليه حال ذويهم أو أجدادهم، فالعودة إلى الأخلاق إنما تتم، جوهريا "من خلال الخطاب" ليس لأن الناس هم حقا أكثر صلاحا، بل لأن الأخلاق غذت، أكثر فأكثر مادة لحديثهم بحيث يسعنا في الأقل الافتراض أنهم يتحدثون عنها بمقدار ما هي غائبة عن واقع السلوك البشري ... فمثل هذا الأمر غير مستبعد على الإطلاق، غير أنهم يتحدثون عنها، وقد باتت عودة الأخلاق هذه إلى واجهة الخطاب المهيمن وواجهة الاهتمامات، ظاهرة اجتماعية تستحق التوقف عندها والتدقيق فيها ". من كتابه "هل الرأسمالية أخلاقية؟"، دار الساقي، ترجمة بسام حجار بالإشتراك مع مركز البابطين للترجمة، ط1، 2005، ص19. وفي رصده لنفس الإشكالية يقول محمد عابد الجابري "من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الأوربي المعاصر، وبالتبعية في الفكر العربي، الاهتمام المتزايد بمسألة الأخلاق والقيم فمنذ عقدين من السنين والأصوات ترتفع أصوات الفلاسفة والمفكرين وبعض الساسة لتطرح الناحية الخلقية والقيمية فيما يستجد على السواء، سواء في ميدان العلم أو في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد". ويرجع أسباب العودة للأخلاق للتطورات العلمية التي عرفتها البيولوجيا والطب، والمعلوميات والصناعة العسكرية يقول: إن التقدم العلمي الهائل في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية كما في ميدان المعلوماتية، فضلا عن آثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة الطبيعية من جهة، والخطر الذي تشكله أسلحة التدمير الشامل على البشرية كلها من جهة ثانية، إن تقدم العلم في هذه المجالات كما في غيرها قد أدى، أو من شأنه أن يؤدي إلى نتائج تتعارض على طول الخط مع القيم الاخلاقية التي تكرست منذ فجر التاريخ البشري، وفي جميع المجتمعات ولدى مختلف الأديان، والفلسفات بوصفها عنصرا جوهريا في إنسانية الإنسان، إن لم يكن العنصر الجوهري الوحيد فيها ... الأمر الذي أدى إلى انبعاث التفكير في الأخلاق والقيم وتزايد الميل إلى إخضاع العلم ونتائجه لها، وبالتالي تأسيسه عليها مما سمح بالحديث عن عودة الأخلاق". من كتابه "قضايا في الفكر المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2003، ص35-36 بتصرف يسير جدا.

المجتمع والفساد في السياسة والتضليل في الخبر"[7].

من هنا يكتسب الحديث عن الفكر الأخلاقي وقضاياه مشروعيته، ذلك أن الأخلاق لم تعد مجرد توصيات ومواعظ وأحكاما،بل غذت نظاما معرفيا يمتد إلى العلم والفلسفة ونظام القيم.فقد اقتحم البحث الأخلاقي معظم الميادين، وبات مشروعا بسائل ويخضع للسؤال من قبل المفكر والفيلسوف ورجل الاقتصاد والسياسة...

إجمالا لقد كانت المسألة الأخلاقية ولازالت، تستأثر باهتمام كبير وتشكل إشكالية مركزية داخل الفكر العالمي برمته، وستظل تشغل بال المفكرين والفلاسفة ورجال السياسة والقانون على اختلاف مشاربهم الفكرية.

وذلك راجع -بالأساس- إلى ارتباطها بالإنسان وتعلقها بحقيقته، وجوهره وطبيعته. ... ووإذا وجهنا النظر بالبحث إلى الوجهة الداخلية لفلسفة الأخلاق،نجد عديدا من الإشكالات المطروحة من جملتها.هل المعول في بناء الأخلاق على العقل أم النقل؟ هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة؟

1 - هل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟

وقد جاءت إجابات علماء الأخلاق والفلاسفة عن هذه الإشكالات مختلفة باختلاف رؤاهم الفلسفية، ومرجعياتهم الفكرية، ومتعددة بتعدد المدارس الفلسفية التي تناولت هذه القضايا بالبحث والدراسة، وبيان ذلك كالآتي: هل المعول في بناء الأخلاق على العقل أم النقل؟

ويمكن صياغة هذا الإشكال بعبارة أخرى: على أي أساس تقوم الأخلاق؟ لقد شكل هذا الإشكال قضية خطيرة في علم الأخلاق، لأنه في الواقع البحث عن أساس القيم الأخلاقية، هو في الآن نفسه بحث في أصل إنسانية الإنسان وعما يميزه عن الحيوانية والطبيعة؟...

وعليه، فإن التساؤل عن أساس القيم الأخلاقية، هو تساؤل عن المبدأ

---

(7) طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، م.س.، ص85.

الجذري الذي يفصل بين مجالين متعارضين لكن يستدعي كل منهما الآخر، وهما مجال الإنسانية ومجال الحيوانية. فما هو هذا المبدأ الجذري الذي يجعل من الإنسان رغم كونه محكوما في جسده الخاص بضرورة الطبيعة وغرائزها إنسانا؟ أهو أمر دخلي فيه؟ أم متعال عنه؟

إن هذا الإشكال - كما أسلفنا - مثل مائدة فكرية دسمة، للعديد من الفلاسفة وعلماء الكلام، وصار موضوعا لنقاش فلسفي واسع عريض في الفكرين الأخلاقيين الإسلامي والغربي قديما وحديثا.

أ - الفكر الأخلاقي الغربي:

إذا تتبعنا الأعمال الفلسفية، لأبرز أقطاب الفكر الأخلاقي الغربي القديم، أمثال: سقراط "469 ق.م" وأفلاطون "427-347ق.م". وأرسطو "384-322ق.م". فسنجد أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، قد مجدوا العقل واعتبروه مصدرا وأساسا لكل القيم الأخلاقية، ففي نظرهم بدون العقل لا يستطيع الإنسان التمييز بين الخير والشر وبين الحسن والقبيح، وقد أشار إلى هذا الفيلسوف الفرنسي "اميل بوتر" في قوله: "ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية، وقد كانت قبل بيد الدين، وسقراط هو أساسا يتميز عن التقاليد الدينية، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز. لقد رأى أن من الممكن أن نجد في الملاحظة اليقظة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقي لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان.

كل المسألة كانت إذا معرفة طبيعة الإنسان الحقة، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية"[8].

وقد كان مذهب أفلاطون وأرسطو - إلى حد كبير - امتدادا لمذهب سقراط فاعتبرا أن العقل أساس القيم الأخلاقية.

---

(8) محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1953، ص73.

وقد سار على نهجهم فلاسفة الفكر الغربي الحديث والمعاصر، فاعتبروا أساس الأخلاق هو العقل، وكان من أبرز الفلاسفة دفاعا عن هذا الرأي، الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804هـ). إذ يقول "إن التجربة الداخلية والشعور "الأخلاقي" لا يتولدان إلا بواسطة صوت العقل، الذي يخاطب كل شخص بكل وضوح، ويمكن بالتالي أن يعرف بشكل علمي... وعليه، إن كل إنسان يجد في عقله فكرة الواجب، ويرتعد حينما يسمع صوته المدوي كلما استيقظت فيه بعض الميولات والنوازع التي تدفعه إلى انتهاكه، وعلى أساس كل ما سبق يمكن للإنسان بل يجب عليه أن يمتلك تمثلا واضحا لكي يكون على يقين من سلطة عقله بوصفه حاكما عليه"[9].

وقد عارض كانط أن تكون المشاعر والإحساسات الذاتية، مصدرا للقيم الأخلاقية، حيث يقول "إن نظرية أولئك الذين يقبلون بوجود حس أو شعور أخلاقي معين بواسطته يتحدد كل القانون الأخلاقي لا بواسطة العقل، إن نظرية مثل هذه دقيقة رغم كونها خاطئة"[10].

وكما عارض كانط أن تكون المشاعر والإحساسات الذاتية مصدرا وأساسا للأخلاق، نفى أن تكون اللذة، أو الألم مصدرا لها، كما نفى أن تكون عادات وأعراف المجتمعات كذلك.

وقد دعم الفكر الغربي الحديث والمعاصر، الاتجاه العقلي المؤسس للقيم والأخلاق؛ فظهر في الغرب ما يسمى "بمبدأ العقلانية" الذي مجد العقل كثيرا، واعتبره أساسا للحياة بأكملها وليس أساس الأخلاق فحسب، وينطلق "مبدأ العقلانية" من كون العقل الأداة الرئيسية للمعرفة وللوصول إلى الحقيقة، وهو ليس مجرد أداة يسترشد بها الإنسان في إدراك العالم ومعرفة الواقع معرفة موضوعية مستقلة عن الهوى الفردي والجماعي. بل إن العقلانية سعي متواصل لتجاوز محدودية المعرفة العلمية، وتخطي كل أنواع العوائق والوصول إلى أكثر الحلول عقلانية.

---

(9) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي المطابع الجامعية الفرنسية، 1976 باريس، ص39.

(10) نفسه، ص39.

وبناء عليه، فأساس الأخلاق في الفكر الغربي - قديما وحديثا - هو العقل الذي يعني في الوقت نفسه المعرفة والتجريب.

ب - الفكر الأخلاقي الإسلامي.

لقد أثيرت هذه الإشكالية في الفكر الإسلامي بالحدة نفسها التي أثيرت بها في الفكر الغربي فأثارت جدالا صاخبا، ونقاشا حادا، وصل إلى حد التهكم بين المدارس الكلامية الإسلامية أحيانا، فتعددت الإجابات التي قدموها لنا وانقسموا حولها إلى فئتين:

- فئة المعتزلة.
- فئة الأشاعرة من أهل السنة.

كل فريق يرى أساسا للأخلاق مختلفا عن الآخر، "فالمعتزلة يقولون بمبدأ: "العقل قبل ورود السمع" (والمقصود بالسمع خطاب النبوة). وأهل السنة يقولون إن الشرع وحده هو الذي يوجب كون هذا حلالا حسنا وهذا حراما قبيحا"[11].

وعليه، فالمعتزلة وقفت موقفا يمجد العقل، ويحكم بأن طاقاته غير محدودة، وعلى أنه قادر على التمييز بين الخير والشر.

في حين أن الأشاعرة من أهل السنة، رأوا أن العقل أضعف من ذلك، وأن استطاعته محدودة بإدراك ما يتعلق بشأنه هو، أو أقل من ذلك... ومن تم فالأساس الذي تقوم عليه الأخلاق - عندهم -هو الشرع تلك السلطة الخارجية عن ذات الإنسان.

ولنخرج من هذا الاختلاف الواقع حول المسألة في الفكرين الغربي والإسلامي. نسأل القرآن عن رأيه في الموضوع؟.

---

(11) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م، ص113.

"لقد علمنا هذا القرآن المجيد أن النفس الإنسانية قد تلقت في تكوينها، الأولي الإحساس بالخير وبالشر: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[12].

وزودها ببصيرة أخلاقية: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾"[13]. وهدي الإنسان طريقي الفضيلة والرذيلة: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[14]. حقا ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[15]. ولكن الإنسان قادر على أن يحكم أهواءه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[16].

ففي الإنسان إذن قوة باطنة، لا تقتصر على نصحه وهدايته وحسب، بل إنها توجه إليه بالمعنى الصريح أوامره بأن يفعل أو لا يفعل. فما ذا تكون؟ إن لم تكن ذلك الجانب الوضيء من النفس والذي هو العقل.

لكن ما طبيعة هذا العقل؟

إنه ليس العقل الفطري؛ فالقرآن لم يقتصر على الملكات العقلية وحدها وإنما العقل المؤيد بالشرع. ذلكم العقل العلوي.

ليصبح الإنسان -في نظر القرآن- متوفرا على عقلين. أو ما يعبر عنه "بالنور" "النور الفطري والنور الموحى"؛ وهما يسيران جنبا إلى جنب، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[17].

فالعقل والنقل يسيران معا في القرآن الكريم، وفي قلب المؤمن يستقر نوران، وهذا معنى رمز النور المزدوج في قوله تعالى: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾[18].

---

(12) سورة الشمس، الآيتان 7-8.
(13) سورة القيامة، الآيتان 14-15.
(14) سورة البلد، الآيات 8-10.
(15) سورة يوسف، الآية 53.
(16) سورة النازعات: الآية 40.
(17) سورة الملك، الآية 10.
(18) سورة النور، الآية 35.

ويطرح هنا إشكالا مفاده، هل معنى ذلك أن علينا أن نفرق بين مصدرين مختلفين للأخلاق؟ كلا... فنحن بالأحرى نراهما مستويين لمصدر واحد... فالعقلان الفطري والموحى ينبثقان من مصدر واحد، هو الله عز وجل، من هنا يجب أن نخرج أخيرا بأن الله سبحانه هو الذي يرشدنا دائماً إلى واجبنا الأخلاقي. ما ظهر منه وما بطن.

فبدلا من أن نقول: العقل المحض، يجب أن نقول: العقل العلوي، وبدلا من الاستناد إلى تجريد تصوري ذهني، يجب أن نلجأ إلى ذلكم العقل الحي العليم، الذي هو العقل الإلهي، فنور الوحي وحده هو الذي يمكن أن يحل محل النور الفطري، ذلك أن الشرع الإلهي هو الذي يجب أن يستمر ويكمل الشرع الأخلاقي الفطري.

فتأخذ الأخلاق أحقيتها، فهي ليست خضوعا محضا، ولا ابتكارا مطلقا، هي هذا وذاك في وقت واحد، والموقف ليس موقف عبد مسترق، ولا موقف سيد مطلق، بل هو موقف مواطن يشارك بقدر معين في السلطة التشريعية بالاختيار، والمبادرة التي يملكها، مشاركة قد تصل إلى درجة "الاتحاد" أو قل "الاندماج" بين الإرادتين[19].

وبهذا يكون القرآن الكريم، قد استطاع أن يحدث المصالحة بين العقل والشرع، والإشكالية موضوع النقاش التي أثارت جدالا حادا، وستظل إن لم يفطن الفلاسفة وعلماء الأخلاق لحل القرآن المجيد ورأيه في المسألة.

2 - هل الأخلاق فطرية أم مكتسبة؟

لقد نالت هذه القضية، من جهد واهتمام الفلاسفة وعلماء الأخلاق، بقدر ما أخذته الإشكالية السابقة. وكما كانت إجابات الفلاسفة وعلماء الأخلاق، متناقضة، بخصوص المسألة الأولى جاءت أقوالهم متضاربة بخصوص هذه الإشكالية وتظهر شدة الاختلاف حول هذه الإشكالية، في الفكر الأخلاقي الغربي.

---

(19) محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط10، 1998، ص27، 36، 133-134، بتصرف.

إن الفلسفة الأخلاقية في الفكر الغربي "الحديث" تتميز بسيادة اتجاهين فلسفيين مختلفين:

- اتجاه عقلي، يعتمد على العقل في دراسة الأخلاق، يمثله كانط.
- اتجاه تجريبي: يعتمد على التجربة في دراسة الأخلاق، ومن رموزه هوبز، وجون لوك،...

ونتيجة اختلاف الاتجاهين في الأسلوب أو المنهج المتبع في البحث، وفي الوسائل، كان من الضروري اختلافهما في الإجابة عن هذا الإشكال.

حيث اعتبر أصحاب الاتجاه العقلي أن الأخلاق فطرية إذ " يذهبون إلى أن الإنسان يولد مزودا بأفكار نظرية وحقائق بسيطة تذكرك بالحدس إدراكا مباشرا دفعة واحدة من غير مقدمات. ومن غير الاستعانة بالتأمل العقلي، ومن هذه الحقائق البسيطة التي تدرك بهذا النور الفطري يتمكن الإنسان من استنباط حقائق أخرى" [(20)].

فأصحاب هذا الاتجاه يؤكدون على أن الإنسان يولد مزودا بأخلاق مغروسة فيه بالفطرة، تمكنه من التميز بين الخير والشر والحق والباطل...

وبخصوص الاتجاه التجريبي: فإنهم - على عكس الاتجاه العقلي - يقولون: أن الأخلاق مكتسبة، ومن تم "رفضهم لكل معرفة أولية أو قبلية، وقالوا: لا شيء في العقل إلا وقد مر بالحس والتجربة أولا... وعليه فإن الأخلاق يجب أن تعالج بمناهج تجريبية خالصة لأن التجربة هي المقياس الوحيد الذي يمكن من التمييز والتفرقة بين الحق والباطل والخير والشر إذ الأخلاق وليدة الظروف الاجتماعية والدينية والاقتصادية التي تحيط حياة الفرد وتكتنف حياة المجتمعات"[(21)].

فيرفض هذا الاتجاه القول بالأفكار الفطرية والمبادئ الأولية، لأن

---

(20) الدكتور زكرياء إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر القاهرة، ط1، 1980م، ص23.

(21) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1979، ص426, بتصرف.

القول بالفكرة المفطورة أو المطبوعة في العقل ثم القول، بعدم إدراك العقل لها إنما تعني تناقضا عميقا وخللا في نظرية دعاة الأفكار الفطرية حسب جون لوك.

غير أن هناك اتجاها ثالثا يقول بترابط الفطري والمكتسب في الإنسان، وأنه من الضروري الربط بينهما إلى درجة الاندماج، يقول أ-جاكارد A Jaccard.

كل ما يتجلى في ذاتي، صنفي الدموي، لون بشرتي، دائرة رأسي، الحصبة التي أصبحت بها وأنا طفل، أو هذه السمة من سمات ذكائي، كل ذلك ناتج عن آليات بيولوجية تتوقف في نفس الوقت على:

- ❖ المعلومات التي يحملها إلى الإرث التناسلي الذي تنقل أمي نصفه وأبي نصفه الآخر، أي ما هو فطري لدي؛
- ❖ علاقاتي مع المحيط من حيث المواد المتوفرة والطاقة والقراءة والحالة العاطفية... أي ما هو مكتسب لدي.

ومن المغري أن نتساءل عن التأثيرات التي يمارسها هاتان المجموعتان وأن نطرح السؤال، ما هي حصة كل منهما؟ يبدو من الواضح مثلا أن صنفي الدموي قد حددته عناصر فطرية، في حين أن الحصبة قد ولدتها عوامل مكتسبة، وقد يبدو أن هذا السؤال لا معنى له، وأن محاولة الإجابة عنه لا يمكن أن يقود إلا إلى عدد من القضايا اللامعقولة.

وفعلا، إن ما يطرح مشكلا في تعبير (فطري ومكتسب) ليس لا الفطري ولا المكتسب إذ يمكن تحديدهما بسهولة، بل هو حرف "الواو" الذي يرمز إلى نوع العلاقة بينهما. ولكن هذا الحرف هو بمثابة كمين، سيدفعنا إلى الحذر تجاه عملية الجمع هاته، التي هي عملية ضرورية في الحياة اليومية.

إن الخطأ يتعلق هنا، مرة أخرى، بدراسة ظاهرة ناتجة عن العديد من العوامل المتداخلة عن طريق عزل أحدهما بشكل تعسفي عن الآخر. إن فكرنا غير مدرب على التفكير من خلال ألفاظ التفاعل، ويحاول أن يستبدل الواقع بنماذج يفعل فيها كل سبب على حدة، وكل المسائل المتعلقة بالفطري

والمكتسب هي مسائل من هذا النوع، فهي لا تستحق أية إجابة لأنها تنفي الواقع الذي تزعم أنها تحاول أن تدرسه[22].

إذا انتقلنا إلى الفكر الأخلاقي الإسلامي، سنجد أنه عرف نفس الآراء والاتجاهات التي عرفها الفكر الأخلاقي الغربي، إذ نجد اتجاها يقول بفطرية الأخلاق، وثان يقول بأنها مكتسبة وثالث يحاول الجمع والتوفيق بينهما.

- أصحاب الاتجاه الأول الذين قالوا بفطرية الأخلاق، لا يتصورون تغيرها لأن الطباع لا تتغير، وحجتهم في ذلك:

"إن الخلق هو صورة الباطن، كما أن الخلق هو صورة الظاهر فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيرا ولا القبيح يقدر على تحسين صورته، فكذلك القبح الباطن يجري هذا المجرى"[23].

فحسب هذا الاتجاه، فحظوظ الناس من الطبائع النفسية التي فطروا عليها حظوظ متفاوتة فالناس تتفاوت حظوظهم الجسدية قوة وضعفا وطولا وقصرا وبدانة ونحلا وصحة وسقما... فإن حظوظهم من الطبائع النفسية الخلفية وغير الخلقية حظوظ متفاوتة بالفطرة وبالتالي فالأخلاق فطرية في الإنسان.

* أما الاتجاه الثاني: فاعتبر الأخلاق مكتسبة، وحجتهم في ذلك، أنه "لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات وكيف ينكر هذا في حق الآدمي، وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلامة والانقياد وكل ذلك تغيير للأخلاق"[24].

---

(22) A.JACCARD Moi et les autres Ed Seuil 1983 p.33. p.46.

(23) الغزلي أبو حامد: إحياء علوم الدين، ط: دار الكتب لعلمية، د.ت. لبنان، ص30.

(24) الغزلي أبو حامد: م.س، ج3، ص61.

ومن أنصار هذا الاتجاه "الفارابي إذ يقول: "إن الأخلاق كلها مكتسبة الجميل منها والقبيح - هي مكتسبة ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل، أن يحصل لنفسه خلقا، ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلق، إما جميل أو قبيح، أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق، والذي به يكسب الإنسان الخلق أو ينقل نفسه عن خلق ما صادفها عليه هو الاعتياد. وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا في أوقات متقاربة "(25).

إن الاتجاهين يجدان المبرر والسند فيما ذهبا إليه. في أحاديث النبي ﷺ فقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أحاديث دلت على أن الأخلاق فطرية بما يتفاضل الناس في أصل تكوينهم الفطري، وبما يتفاوتون في طباعهم الخلقية، ودلت أخرى على كون الأخلاق قابلة للتغيير والاكتساب.

فمن أقواله ﷺ التي ساقها أصحاب الاتجاه الأول لتدعيم رأيهم قوله: "إن خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بني آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب"(26). وقوله أيضا: "إن الله تعالى قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم"(27).

ومن أقواله التي دافع بها أصحاب الاتجاه الثاني عن صحة ما ذهبوا إليه قوله "حسنوا أخلاقكم" (28)، وقوله ﷺ: «ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله». جاء في الأثر "والعلم بالتعلم والحلم بالتحلم" فدلت هذه الأحاديث هي الأخرى على أن الأخلاق يمكن تغييرها واكتساب الأفضل منها عن طريق الإرادة والتربية الحسنة.

(25) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدم له وعاق عليه جعفر آل ياسين، بيروت دار المناهل، ط1، 1985، ص55-56.

(26) أحمد والترمذي وأبو داود بإسناد صحيح عن أبي موسى الأشعري.

(27) أحمد والبيهقي في شعب الإيمان عن عبد الله بن مسعود.

(28) أبو بكر بن هلال، مكارم الأخلاق من حديث معاذ، عن الغزلي في إحيائه.

وللتوفيق بين هذه الأحاديث النبوية الشريفة، وبين ما ذهب إليه كل فريق من الفريقين أعلاه، نخلص إلى أن الأخلاق: فطرية ومكتسبة، فبعض أخلاق المرء فطرية، تظهر منذ أول حياته، والبعض منها مكتسبة نتيجة تأثير البيئة التي يعيش فيها الإنسان، إذ إن "الأخلاق تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح، إذ الطبع يسرق من الطبع الشر والخير جميعا"[29].

وعليه "فالأخلاق ليست كسبية على إطلاقها، كما أنها ليست وهبية على إطلاقها وإنها تتظافر الفطرة السليمة مع دلالة العقل التام السوي في إدراك وتقرير جانب من الأخلاق، ثم يأتي دور الشرع ليكمل الفطرة ويحمي حمى العقل ويضع الضوابط العامة، التي ترقى بالفرد من الوجهة الخلقية".

ويرتبط هذا الإشكال، بإشكال أكبر منه هو هل الإنسان خير جبل على الخير أم أنه شرير مجبول عن الشر وقد كانت إجابات الفلاسفة وعلماء الأخلاق مختلفة ومتباينة كاختلافهم حول كون الأخلاق فطرية أم مكتسبة.

فمنهم من اعتبر الإنسان خيرا محضا بفطرته مثل جون جاك روسو الذي دافع عن كون الإنسان مجبول عن الخير. فاعتبر طبيعته طبيعة خيرة وبريئة هذا التصور الفردوسي الذي يبديه روسو سوف ينتقده الفيلسوف هوبز الذي اعتبر أن الإنسان شرير وعدواني بطبعه، هذا ما يدفع هو بز إلى القول بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، ويرجع هوبز عدوانية الإنسان إلى طبيعته وفطرته ذلك أن الطبيعة الإنسانية في نظره تتميز بثلاث خصائص: التنافس الناتج عن رغبة الإنسان في الحفاظ عن منافعه ومصالحه، وهذا ما يجعل الإنسان يعطي الأولوية للهجوم كطريقة لكسب الحرب، وفي أفق هذا التصور الحربي فإن الطبيعة الإنسانية تتميز بالحذر والتأهب المستمر لخوض المعارك، وأخيرا فطبيعة الإنسان تتميز بالكبرياء أي الرغبة في الانتصار الدائم.

---

(29) الغزالي أبو حامد، م.س.، ج3، ص65.

يظهر من هذه الخصائص المميزة للطبيعة الإنسانية، أن الإنسان شرير بطبعه.

ويترتب على هذين الرأيين أن الإنسان في غير حاجة للتربية والإصلاح " لأنه إن كان الإنسان خيرا فلا داعية إلى تخييره، وإن كان شرا صرفا فلا نفع في محاولة تطهيره" وبطلان الموقفين السابقين ظاهر للعيان، وإلا "ما شرعت الشرائع ولما قررت الأحكام ولما ورد التكليف بالأعمال، ولما بني الحسن والقبح، ولما جاء الترغيب والترهيب... وحكمة الله أكبر من أن يخصص للجنة قوما وللنار آخرين. ويربط استحقاق الجنة بعمل واستيطان النار بعمل بدون أن يجعل في خلقه للإنسان الأهلية لإحدى الجهتين"[30].

3 - هل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟

المطلق والنسبي، مفردتان شائعتان في العلوم والفلسفة، يعرف الدارسون معانيهما غالبا، فإذا كانت القضية بلا حد ولا تخوم، وحكمها سار في كل الأزمنة والأمكنة فإنها مطلقة وإذا كانت القضية عكس ذلك تختلف باختلاف الزمان والمكان، فهي نسبية.

ومن أخطر القضايا استشكالا ضمن هذا المبحث مسألة " نسبية الأخلاق " وقد أثارت هذه الإشكالية - كسابقتيها- نقاشا حادا بين الفلاسفة وعلماء الأخلاق وخاصة في الفكر الأخلاقي الغربي.

بحيث إذ تتبعنا الدراسات الأخلاقية التي اهتمت بالمسألة، نجد اتجاهين بارزين لدى فلاسفة وعلماء الأخلاق في الغرب:

الاتجاه الأول: يمكن تسميته "بالاتجاه المثالي" ، ويعتبر الأخلاق ثابتة ومطلقة، لا تتقيد بزمان ومكان، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال، ومن ثم فهي صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان "بمعنى أنها مبادئ موضوعية، بدليل

---

(30) عبد المجيد بن مسعود، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، كتاب الأمة، قطر، س18، ط1، رمضان 1419هـ، ص23.

أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشري بطريقة حدسية أولية، وإذا كان البعض لا يدركون هذه القيم، فإن ذلك لا يدل على أنها ليست مبادئ موضوعية مطلقة، وإنما يدل على أن هؤلاء الأشخاص الذين يعجزون عن إدراكها، لديهم "عمى خلقي" لا يمكنهم من الإحساس بالقيم، وهذا لا يطعن في موضوعية القيم، وإنما يطعن في ذكائهم وبصيرتهم، فالقيم موجودة وثابتة لا تتغير، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكهم لها وبصيرتهم بها، فالمحبة للقريب مثلا قيمة مطلقة، وجهل الإنسان بها في وقت من الأوقات - نتيجة لجهالته أو عدم نضجه الأخلاقي - لا يمكن أن يكون دليلا على نسبيتها "[31].

وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته مع كانط في "مذهبه الواجب". حيث أكد على ثبات الأخلاق وكونها مطلقة ونهائية. غير أن هذا الاتجاه، لم يعرف الانتشار الواسع في الفكر الأخلاقي الغربي، كما عرفه الاتجاه الواقعي أو التجريبي.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الواقعي أو التجريبي: ويذهب أصحاب هذا الاتجاه - على العكس من الاتجاه السابق - إلى القول بأن الأخلاق ليست مطلقة، وأنها نسبية متغيرة وغير ثابتة فالسلوك الواحد قد يعتبر - في نظرهم - صحيحا أو حسنا في زمن ومكان، بينما يعتبر بالعكس من ذلك خاطئا وقبيحا في زمن آخر ومكان آخر.

فالأخلاق عندهم - تختلف باختلاف بيئات وثقافات الأفراد والجماعات " فلما كان لكل ثقافة معاييرها الخاصة بها فإن المرغوب فيه يختلف تبعا لذلك من ثقافة إلى ثقافة ومن تم تختلف القيم من ثقافة إلى ثقافة" [32].

ومن زمن إلى من فهي "تختلف وتتغير في المجتمع الواحد بما يطرأ على نظمه من تطور وتغيير، وهي في تطورها، وتغيرها تخضع للمناسبات

---

(31) الدكتور إبراهيم زكرياء، م.س.، 67.

(32) فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية.مكتبة الأسرة، القاهرة، ط1، 2003، ص61.

الاجتماعية في التاريخ كما تخضع لظروف الوسط الثقافي الذي توجد فيه "[33].

من أبرز ممثلي هذا الاتجاه الفيلسوف أوكست كونت (ت1857,هـ)، الذي اعتبر أن التاريخ الإنساني قد مر بثلاث مراحل:

المرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة اللاهوتية، والمرحلة الوضعية. وبالتالي فإن كل مرحلة من هذه المراحل لها قيمها وأخلاقها الخاصة بها.

ومن تم فالمبادئ الأخلاقية نسبية ومتغيرة ومتطورة، لأنها ترتبط بعجلة التطور الاجتماعي. وتخضع لتأثير العوامل الاقتصادية والدينية والثقافية والتاريخية، وهذه كلها متطورة ومتغيرة من عصر إلى عصر، وعليه تتطور الأخلاق بتطور هذه المؤثرات.

وقد ازدادت أفكار هذا الاتجاه انتشارا، مع المذهب النفعي. وخاصة مع هوبز، وجون لوك، وجون استيوارت ميل، حيث اعتبروا صحة الأفعال الأخلاقية أو خطئها يرجع إلى قدر المنفعة المحصل عليها، فالمنفعة هي المعيار أ والمقياس الذي تقاس به الأعمال، ويحكم عليها به، فالعمل الذي يحقق نفعا كبيرا، يعتبر خلقا وسلوكا فاضلا أو خيرا وإن كان باطلا.

يقول "ديوي وهمبر" : "إن الخير والشر والمرغوب فيه أو غير مرغوب فيه هو ما تقرر الثقافة (والثقافة وحدها هي الحكم) أنه كذلك، فالحرب والأخذ بالثأر، وقتل أسرى الحرب، واحتكار الأقلية لأرض والديكتاتورية كل هذه أمور تكون مرغوبا فيها وذات قيمة إذا قررت الثقافة ذلك، فالقيم إذن نسبية إلى طبيعة الإنسان كما تتضح هذه الطبيعة في فعله وتفاعله الاجتماعي والثقافي "[34].

إذن " فالقيم تكون صالحة أو فاسدة تبعا لدرجة قدرتها أو عدم قدرتها

---

(33) نفسه، ص65.

(34) فوزية دياب، م.س، ص68. نقلا عن: Dewe Humaler: the Develo.

على إشباع الحاجات الأساسية، البيولوجية والاجتماعية للناس في الثقافة المعينة"[35].

فقد يكون الصدق قيمة أخلاقية رفيعة إذا كانت النتائج المترتبة عن الالتزام به تحقق فوائد كثيرة، وقد يكون قيمة دنيئة وسيئة غير معتبرة إذا كان الناتج عنه ضئيلا، وكذلك الحال مع غيره من القيم التي لا تتكامل سعادة في الحياة بدونها.

ولعلنا نلحظ بعد عرضنا للاتجاهين أن الغرب "الليبرالي" يأخذ بالاتجاه المثالي القائل بنسبية الأخلاق، الأمر الذي يبرر به الأفعال اللاأخلاقية اتجاه الشعوب والأمم غير الليبرالية.لتغدو الحضارة الغربية حضارة حقوق الإنسان في رقعة الحدود الجغرافية للغرب... وحضارة انتهاك هذه الحقوق خارج تلك الحدود... على حد تعبير محمد عابد الجابري.

أما بالنسبة للفكر الأخلاقي الإسلامي، فإن هذه الإشكالية لم تطرح عند علمائه لأنهم مجمعون على كون المبادئ الأخلاقية مطلقة وثابتة.

يرجع إجماعهم هذا - إلى ارتباط الأخلاق بالدين الإسلامي وبمصدره القرآن الكريم الصالح لكل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[36]. وبالتالي كانت الأخلاق القرآنية مطلقة وشاملة وثابتة بثبوت مصدرها القرآن الكريم، إذن فهي ليست نسبية ولا متغيرة.

وقد يقال أن القضايا الأخلاقية الإسلامية "نسبية" هي الأخرى، والرد على هذا الإشكال، يكمن في قوة مصدرية الأخلاق القرآنية وثباته. فالنظام الأخلاقي الذي أقامه القرآن على أسس الإيمان بالله والدين والعمل الصالح لا يقبل "أي تغيير أو تبديل في هذه الدعائم الخلقية، مهما تغيرت الأزمان والأماكن لأنها واردة في أصول الشريعة، مع العلم بأن طابع الثبات هذا إنما

---

(35) نفسه، ص65، نقلا عن: Pmeutop Humn Behavior, p.713-729.

(36) سورة الحجر، الآية 9.

يبقى قائما من الناحية النظرية عند أكثر الناس، أما من جهة الممارسة والفعل فإن تغير العادات الحضارية وغلبة الأهواء والشهوات على طبائع البشر يحدثان بمرور الزمن أثرا لا ينكر بحيث يصير النظام الخلقي المرسوم مجرد مثل سامية وقيم معنوية لا مكان لها في حيز التطبيق، ومن هنا ينبغي التفريق بين المبادئ الخلقية والمعنوية المقبولة، نظريا، وبين مظاهر السلوك الذي يخضع لسنة التطور والتغير التي تهيمن على سير التاريخ، مع أن الإنسان هو الإنسان بما جبل عليه، وما هو مركوز في طبعه ومزاجه من خير أو شر، ومن هنا نلاحظ أن الأصل الاشتقاقي لكلمة الأخلاق في اللغات الأوربية: Morale, Moers, Customs ترجع كلها إلى مدلول العادات، والعادات محمولة على التغير ولابد"[37].

خاتمة:

الأخلاق واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الأرض، والإنسان كائن أخلاقي، وإن تباينت تعبيراته عن أخلاقه. ومع أن طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبئوا بانحسار تأثير الأخلاق كعامل محرك للحياة... اخترنا إثارة النقاش بخصوص بعض قضايا الفكر الأخلاقي، تنبيها إلى أهمية الأخلاق في حياة الإنسان، فالأخلاق هي المشروع البشري الذي يخلق عالما تسوده السلم والتراحم والتعاون الموصوف بالبر والتقوى.

---

(37) محمد العربي الخطابي.جوامع الأخلاق والسياسة والحكمة، منشورات الايسسكو، مطبعة النجاح، البيضاء، ط1، 1414هـ/ 1993م، ج1، ص17.

وعندنا الأخلاق بمعنى الدين، فقد فسر ابن عباس ومجاهد الخلق في قوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ بالدين العظيم، انظر الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي دار الحديث، القاهرة، ط2002م، ج9، ص444.

الباب الاول

الفضاء المشرقي للفلسفة الإسلامية

الفكر السياسي عند الغزالي

■ أ. د. حسن مجيد العبيدي*

تمهيد:

نقدِّم في هذا البحث قراءة للفكر السياسي عند الغزالي(1) بالاعتماد على ما قدّمه المستشرق الألماني الانجليزي إرفن روزنثال (Erwin Rosenthal) في كتابه الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط (Political Thought In Medieval Islam)، إذ درس المستشرق روزنثال فكر الغزالي السياسي في

* أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخها / كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الملقب بالإمام وحجة الإسلام (450/ 505هـ) الموافق (1055/ 1111م)، أشهر من ان يُعرف، ولقد كُتب عن حياته العلمية ورحلاته وتقلباته الفكرية ونقده للأفكار والفلسفات ودفاعه عن علم الكلام الأشعري، وتبنيه للطريق الصوفي أواخر حياته، الكثير من الدارسين العرب قديماً وحديثاً فضلاً عن المستشرقين وغيرهم، ولمعرفة تفصيلات حياته وشيوخه وتلامذته وعلاقته بنظام الملك السلجوقي وتدريسه في المدرسة النظامية، المراجع الآتية، د. سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، القاهرة، تيسير شيخ الأرض، الغزالي، بيروت 1960، د. عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دمشق 1962، المستشرق البارون كارادیفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، أما بصدد تطور منحناه الروحي، فيراجع، كتابه الشهير الموسوم المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال، وهذا الكتاب ينقد فيه الغزالي الفلسفة وعلم الكلام والإسماعيلية التعليمية الباطنية، وينتصر لطريق التصوف، وهو من كتبه التي تحكي سيرته العلمية، ولهذا الكتاب أكثر من نشرة، منها نشرة جميل صليبا وكامل عياد، دمشق، ونشرة الشيخ عبد الحليم محمود. ولا أظن أحدا من الدارسين في الفكر الإسلامي على اختلاف مناهجه ورؤاه وأنواعه من فقه وأصول وكلام وتصوف وفلسفة وآداب شرعية وغيرها لم يطلع أو يمر على مؤلفات الغزالي العديدة =

الفصل الثاني المخصص للخلافة من القسم الأول من كتابه هذا، تحت عنوان الشريعة وتاريخ المسلم، إذّ تضمن فصل الخلافة دراسة أبرز شخصيات الفقه السياسي الإسلامي السُنّي في العصر الوسيط، وهم: أبو الحسن الماوردي وأبو حامد الغزالي، وابن جماعة، وابن تيمية[2].

وقبل الدخول في تفصيلات وعرض موقف إرفن روزنثال من آراء الغزالي السياسية، لابد من التعريف بهذا المستشرق وما قام به من دراسات مهمة على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، دبج بها المكتبة الاستشراقية الغربية، وعَرَفَها بما ألفه المفكرون والفلاسفة وفقهاء السياسة العرب في العصر الوسيط.

أقول: يعتبر المستشرق الألماني إرفن رونثال الألماني المولد، الإنجليزي الموطن، أحد ابرز المهتمين بالدراسات السياسية الإسلامية الوسيطية، وترجمة نصوصها الضائعة بأصولها العربية من العبرية إلى

= والمهمة، ولاسيما كتابه إحياء علوم الدين المتعدد الأجزاء، وكتبه في الفلسفة ومنها: تهافت الفلاسفة الذي ينقد فيه الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا ومن اليونانيين أرسطو، ومعيار العلم، ومقاصد الفلاسفة، وكتبه في علم الكلام ومنها: الاقتصاد في الاعتقاد والأربعين في أصول الدين، ومعارج القدس في معارج النفس، وللتفصيلات عن مؤلفات الغزالي الصحيحة أو المنحولة (المزيفة)ـ، يراجع، د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت.

(2) يتضمن كتاب إرفن روزنثال الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، قسمان كبيران، الأول يبحث فيه الشريعة وتاريخ المسلم، ويقسمه على أربعة فصول رئيسية، هي: الأول- البحث عن السعادة، الثاني- الخلافة، النظرية والممارسة، الثالث- الحكومة، والرابع- نظرية قوة الدولة (نموذج ابن خلدون)، أما القسم الثاني- وعنوانه- التراث الأفلاطوني، يتضمن سبعة فصول تتحدث عن الفلسفة السياسية عند الفلاسفة لمسلمين، الفصل الأول- خصص للفلسفة السياسية في الإسلام، أما الثاني- فخصص لفلسفة الفارابي السياسية، الذي أسماه بالمؤسس، والثالث خصص لابن سينا الذي أسماه بالمركب، والرابع خصص لابن باجة الذي أسماه بالمتوحد، والخامس خصص لابن رشد الذي اسماه بالبناء، أما الفصل السادس فقد درس فيه الفلسفة السياسية لجلال الدين الدوّاني، في حين جاء الفصل الأخير وهو السابع ليدرس فيه بعض نظرات المفكرين الأتراك من السياسة. وقد ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن مطابع جامعة كيمبردج، لندن 1958، وأعيدت هذه الطبعة عام 1962، ثم ظهرت طبعة مصححة ومنقحة عن مطابع جون ديكنز المحدودة، نورث هامتن، بريطانيا 1968، وهي الطبعة التي أعتمدناها في هذه الدراسة والترجمة.

الإنجليزية، ولاسيما كتاب ابن رشد الموسوم تلخيص السياسة[3].

ويعدّ إرفن روزنثال أحد ابرز تلامذة المستشرق الألماني/الأمريكي المعروف ليو شتراوس (1899/ 1973م) الذي كان هذا الأخير أحد أبرز الموجهين لفكر ومنهج روزنثال في قراءاته للفلسفة السياسية الإسلامية. وذلك من خلال كتابه الشريعة والفلسفة.ويشير الباحث المدقق في تاريخ المستشرقين نجيب العقيقي إلى أبحاث ومؤلفات إرفن روزنثال، وهي:

1 - ابن خلدون، موازنة بينه وبين ميكافيلّي، ميونيخ 1932.

2 - دراسات عن ابن خلدون، نشرة مكتبة جون ريلاندز، 1940، الأندلس 1955.

3 - ابن رشد، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، 1934، نشرة مكتبة جون ريلاندز 1937. ونشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية 1953.

4 - أثر العرب في البرتغال، 1936.

5 - أثر العرب في أسبانيا، 1937.

6 - «الفارابي» صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية، 1942. والثقافة الإسلامية 55.

7 - المظهر السياسي للإسلام، في الثقافة الإسلامية، 1948.

8 - ابن باجة، مجلة الثقافة الإسلامية، 1951م.

9 - ابن سينا عالم وفيلسوف، لوبكنز، 1952.

---

(3) لقد ضاع الأصل العربي لهذا الكتاب مع حريق مكتبة الأسكوريال في أسبانيا، ولم تبق منه إلا ترجمة عبرية وملخصات لاتينية، قام المستشرق إرفن روزنثال بتحقيقها ونقلها إلى الانجليزية، لندن 1956، وبدورنا قمنا بنقل هذا الترجمة لأول مرة إلى العربية عن الإنجليزية بطبعتها عام 1969م، إذ صدرت الطبعة الأولى بتعريبنا عن دار الطليعة، بيروت 1998، ثم أعيد طبعه ثانية عن ذات الدار، عام 2002، ثم صدرت له طبعات عدة، آخرها الطبعة الخامسة عن دار الفرقد، دمشق 2010. مع مقدمة تحليلية جديدة.

10 - الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كيمبردج 1968[4].

قراءة إرفن روزنثال لفكر الغزالي السياسي:

ينطلق إرفن روزنثال في تحليله للفكر السياسي عند الغزالي من مرجعيات غزالية بالأساس، وهي مجموعة مؤلفاته التي تناول فيها موضوع الخلافة والإمامة وأشكال الحكم، وطبيعة الحكم السياسي زمانه (= الخلافة العباسية، والحكم السلجوقي)[5] ومدى موائمته للشريعة الإسلامية، وفي هذا الصدد يأتي تقييم روزنثال للفكر السياسي عند الغزالي، انه فكر واقعي ينطلق من أرضية سياسية براغماتية معاشة زمانه، طرحتها جملة الظروف الحاكمة والمتحكمة بذلك الوضع، بقوله: «إنّ الثغرة التي تفصل النظرية التقليدية للخلافة المستندة على الشرع عن الواقعية السياسية للخلافة العباسية المهيمن عليها السلطان السلجوقي ربما بدت جلية وواضحة بأقوال الإمام اللاهوتي الشافعي المشهور والفيلسوف الديني والمتصوف أبي حامد الغزالي»[6].

ويرمي روزنثال من هذا الحكم الابتدائي بصدد تشكل الفكر السياسي للغزالي، أن الظروف السياسية المضطربة في زمن الغزالي، ونتيجة لمعايشته لها، قد فرضت عليه واقعاً جديداً في الرؤية يختلف نوعاً ما عن سابقيه من فلاسفة وفقهاء السياسة، جاءت لربما مختلفة نوعاً ما عن اليوتوبيا المتخيلة

---

(4) يراجع، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، القاهرة 1965، ص1023-1024. ويخطأ العقيقي في نسبة ترجمة كتاب ابن خلدون المقدمة إلى الإنجليزية له، في حين الأصح أن هذه الترجمة تعود للمستشرق فرانز روزنثال، وقد صدرت في ثلاثة أجزاء، لندن 1958.

(5) السلاجقة: مجموعة من القبائل الأتراك الذين عرفوا باسم الغز، وقد بدأت هذه القبائل تهاجر من أقصى التركستان في خلال القرن الثاني والثالث والرابع الهجرية، ....، وأخذ التاريخ يردد اسم السلاجقة منذ أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، إذ أطلق اسم السلاجقة على هذه القبائل التركية، نسبة لرئيسها سلجوق بن دقاق. براجع، للتفصيلات، د. عبد المنعم حسنين، سلاجقة إيران والعراق، ط1، القاهرة 1959، ص16-17. كما ويراجع، الفصل الرابع من هذا الكتاب والمخصص للحديث عن السلاجقة في أوج قوتهم، ص47 وما بعدها، ففيه تفصيلات عن نظام الملك وطريقة مصرعه وموت ملك شاه.

(6) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, Cambridge, 1968, p.38.

لشكل الحكم الخلافي الموروث من هؤلاء الفقهاء للسياسة.

نجد في هذا الحكم من قبل رزنثال الكثير من الصحة والصواب، فعلى الرغم من معرفتنا بثقافة الغزالي العميقة في معظم ما تكلم فيه من فقه وأصول وفلسفة وتصوف وغيرها[7]، إلا انه كان يتحرك ضمن هذا التنوع الفكري في داخله من رؤية ثاقبة للمتغيرات السياسية والعقيدية والفلسفية في عصره، فيجعل من الواقعة السياسية هي المتحكمة بنتاجه الفكري فيما بعد، أي ان الواقع هو الذي ينعكس في الفكر وليس الفكر هو الذي يؤطر الواقع ويتحكم فيه، وهذا ما سنلمسه في أحكامه وأرائه السياسية التي شكلت نظريته بعامة في هذا الجانب.

ويعضد روزنثال رأيه هذا بشأن براغماتية الغزالي السياسي، على وفق ما قرأه واستنتجه من نصوصه في مؤلفاته ولاسيما كتبه الاقتصاد في الاعتقاد أو فضائح الباطنية (المستظهري)، أو إحياء علوم الدين أو التبر المسبوك في نصيحة الملوك، وغيرها، قائلاً: «إن أقوال الغزالي يجب أن تفهم على أساس الخلافات الدينية والسياسية المتناظرة، إذ تركت شخصيته وردت فعله السريعة للنزاعات الدينية والحركات السياسية والآراء البارزة في كل كلمة كتبها... وهو متأثر بمجادليه»[8].

وفي هذا الصدد أقول: ان الغزالي قد عاش فعلاً في ظروف سياسية مضطربة، أملت عليه هذه الرؤية السياسية، لاسيما من ناحية وجود صراعات

---

(7) يشير الفيلسوف ابن رشد في كتبه فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أن الغزالي لا رأي محدد له، فهو مع الصوفية صوفي، ومع المتكلمين متكلم، ومع الأشاعرة اشعري، ومع الفقهاء فقيه، ومع الفلسفة فيلسوف، وحتى أنه كما قيل شعراً بحقه:

يـومـاً يَـمَـان إذا لـقـيـت ذات يَمَن وإن لَقيت مَعدِّياً فَعَدنان

يراجع، فصل المقال، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة (ب، ت)، ص52، ومن جهته يوجه الفيلسوف الصوفي الشهير ابن سبعين نقداً نفسياً لاذعاً للغزالي في كتابه بُدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، ط1، بيروت 1978، ص144، بقوله: وأما الغزالي.... مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير، ....، وفي التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالاضطرار.

(8) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.38.

عقيدية - سياسية، بين ما يطرحه الفقه السياسي السني حول الخلافة وما تطرحه فرقة الإسماعيلية الباطنية حول الإمامة، وغيرها من الفرق الإسلامية مثل المعتزلة والخوارج... ، إذ كان للإسماعيلية نشاطها الملحوظ زمن الغزالي وما قبله، وقد لعبت هذه الفرقة دوراً ملموساً في الصراعات السياسية والعقيدية آنذاك، تكللت بالنجاح في اغتيال الوزير نظام الملك (485هـ/ 1092م) الذي كان الغزالي معززاً مكرماً في كنفه[9]، بعدٌ إن اغتيال هذا الوزير الذي كان أحد حماة العقيدة الأشعرية في نظريتها السياسية والفكرية، إذ ترك اغتياله جرحاً ناغراً في نفس وعقل الغزالي، مما جعله يتصدى للإسماعيلية فكرياً في كتابه المستظهري (= فضائح الباطنية)، حتى قيل أن هذا الكتاب قد أسهم كثيراً في تقويض سلطة الإسماعيلية السياسية والعقيدية.

وينطلق روزنثال من مرجعيته الفكرية الغربية التي تؤطر منظوره في الحكم على نتاج الغزالي السياسي، تفوح منها رائحة ميكافيلية واضحة، يفهم منها أن الغزالي كان يتحرك ضمن ما يمليه عليه الواقع السياسي زمانه ولا يأبه لمرجعيته الدينية الإسلامية، على الرغم من كونه رجل يتمتع بالاستقامة الأخلاقية التي رباه عليها الإسلام، قائلاً: «لا يمكن أن نتوقع الاستقامة عندما تكون عدم الاستقامة قد مرت دون ذكر في فكر وضمير مفكري العصر الوسيط، على الأقل في الإسلام الذي خطط أن يوائم داخل نفسه كثير من الأنظمة المتناقضة في الأفكار، الغزالي ليس الوحيد الذي بدّل أفكاره أو ولائه للأفكار التي يحملها، فرفاقه بالأمس باتوا أعداؤه اليوم،... ، وفي تفحص أقواله في السياسة، فهذا يعني أن علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار الزمن

---

(9) لقد كتب الكثير عن الإسماعيلية كفرقة سياسية دينية باطنية، كما ونشرت بعض أهم مؤلفاتهم ونصوصهم، وبالإمكان الرجوع إلى ما كتب عنهم: برنارد لويس، أصول الإسماعيلية، ترجمة خليل أحمد جلو وزميله، تقديم عبد العزيز الدوري، مصر (د.ت)، كذلك، له، الحشاشون، فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، تعريب محمد العزب موسى، ط2، القاهرة 2006، د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، ط1، القاهرة 1959. كما وتم نشر وتحقيق كتاب داعي الدعاة الإسماعيلي ابن الوليد الذي يرد فيه على كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية للغزالي، وقد أطلق عليه عنوان: دامغ الباطل وحتف المناضل، تحقيق مصطفى غالب، في جزأين.

والظروف بدرجة ليست بأقل من اعتبارنا للغرض الذي يهدف إليه عندما كتب تلك الأقوال، ومن ثم فلا نندهش عندما نجد في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد عرضاً لطبيعة وغرض الإمامة، بشكل تقليدي مألوف، مثلما وجدنا ذلك عند الماوردي، فضلاً عن ذلك، فإن كتاب المستظهري يحيل بعامة إلى الواقعية السياسية والاستعداد لتقديم تنازلات مناسبة، وأخيراً في كتابه إحياء علوم الدين يتمنى للنفوذ الفعلي للسلطان السلجوقي حماية عُرف الخلافة باعتبارها رمزاً لوحدة المجتمع الإسلامي»[10].

وإذا ما جئنا لنتناول آراء الغزالي السياسي في كتبه التي أشار إليها روزنثال في نصه أعلاه، نجده في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، (يوجه نظرنا عنوانه إلى انه يريد ان يضع مخططاً لكيفية النظر في اللاهوت والفقه بشكل مقتصد لا تفصيل فيه)، إذ يتحدث عن موضوع الإمامة بعدِّه فقيهاً لا لاهوتياً، ذلك أن هذا الكتاب من وجهة نظري لا جديد فيه على ما قيل عند السابقين في هذا الباب ولاسيما عند الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية أو أدب الدنيا والدين او غيرها، فالماوردي هنا خير موجه ومرشد للغزالي ولغيره في باب الحديث عن الإمامة.

يقول الغزالي في هذا الكتاب "النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيات، ثم أنها مثار للتعصبات، والمُعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار"[11].

ويوضح روزنثال مقصود الغزالي في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، «إذ يتحدث بعدّه فقيهاً، وهناك ميزة في إدعائه في بداية الباب الثالث المعنون في الإمامة، أن بحثه كان مسألة فقهية، ولا يتعلق بالشؤون العملية (المهمات)

---

(10) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.38.

(11) لقد تم نشر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد من قبل الدكتور عادل العوا، ط1، بيروت 1969، ص213، ويشكل مبحث الإمامة عند الغزالي، الباب الثالث من هذا الكتاب.

ولا بالميتافيزيقا (المعقولات)، لذلك فهو ينكر على الفلاسفة حق اختيار الإمامة في ضوء فلسفة اليونان السياسية، وبدون شك فهو يشير بذلك إلى ابن سينا»[12]، مبيناً ذلك بقوله (= الغزالي): ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذاً من العقل، فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع[13]، مثلما فعل الماوردي[14].

ويرى الغزالي ان الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا يضعون علم السياسية ضمن ما يسمى بالعلوم العملية، التي مهمتها النظر في الحق من أجل العمل والممارسة، في مقابل العلوم النظرية التي مهمتها النظر في الحق من أجل الحق. وهم بذلك متأثرون بوضوح بما قاله الفيلسوف اليوناني أرسطو في كتابه السياسيات، وهذا العلم (السياسي) كما يراه الفلاسفة المسلمون يهتم بالمدينة وطريقة حكمها، والغزالي هنا يردد ما قاله هؤلاء الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة، لكن ليس من اجل أن يتبناه ويأخذ به، بل من اجل تبيان أن البحث في الإمامة إنما يقع عنده ضمن إطار الفقهيات، وهذا خلاف بيّن وواضح بينه وبينهم.

هذا من جهة، ومن أخرى، أن رأي الغزالي في عدّ النظر في الإمامة يقع ضمن الفقهيات، إنما رد واضح على رأي بعض الفرق الإسلامية ولاهوتها الذي يرى أن النظر في الإمامة إنما يكون في أصول الدين (علم الكلام)، وهذا هو رأي الشيعة بخاصة.

وعندما ننظر في كتابه الآخر الذي بحث فيه موضوع الإمامة، ألا وهو كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية، نجد أن الغزالي في تبنيه للحل الفقهي للإمامة باعتباره فقيهاً شافعياً مرموقاً، «أراد أن يبعد مشكلة الإمامة عن مملكة السياسة العملية»[15]. لأن غاية وهدف هذا الكتاب كما يستنتج روزنثال بحق،

---

(12) لمعرفة رأي ابن سينا السياسي بالتفصيل يراجع، د. علي عباس مراد، دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط1، بيروت 1999 .

(13) يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص213.

(14) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.39.

(15) يراجع، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1961. =

هو « تثبيت شرعية الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت512هـ) ضد معارضيه من طائفة الباطنية (=الإسماعيلية) التي تعترف بشرعية دولتها الفاطمية، وبما أن السلطان السلجوقي كان يمارس السلطة الفعلية، كان على الغزالي أن يُثبِت إدعاؤه لشرعية الخليفة العباسي فقهياً»[16].

إن تحليل هذه النصوص السياسية ذات الطابع الفقهي عند الغزالي من قبل روزنثال، تدل دلالة واضحة على فهم هذا المستشرق لبنية فكر الغزالي السياسي وكيف يتحرك ضمن محيطه والظروف والملابسات التي أنتجته، وكيف أن الغزالي كان واعياً بحق لتلك الظروف، إذ وجد فيها مخارج عدة ذات بعد براغماتي، وإن كان يؤطرها ببعد شرعي ديني.

ويتضح هذا الفهم المعمق لروزنثال لنصوص الغزالي سواء في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد أو المستظهري، بقوله «ولهذا السبب كانت ضرورة الإمامة وضرورة الحديث عن مؤهلات وواجبات الإمام أو الخليفة مبررة في مصطلحات مثالية غالباً في كتابيه، رغم أن الغزالي كان أقل دقة في مطالباته للخليفة في كتاب المستظهري، فالإمامة ضرورية لما فيها من الفوائد ودفع المضار في الدنيا[17]، وهو منصب ضروري لحياة المسلم، طالب به إجماع المسلمين بعد وفاة النبي محمد،... وفي الحقيقة أن النظام السليم للدين ممكن فقط من خلال النظام السليم للدنيا والذي بدوره متوقف على الإمام المطاع»[18].

إن الغزالي في كتبه الآنفة الذكر قد استبدل ألفاظاً واصطلاحات سياسية كانت مستقرة في مؤلفات ونصوص فقهاء السياسة المسلمين حتى عصره، من أمثال الماوردي والجويني وعبد القاهر البغدادي وغيرهم، بمصطلحات وألفاظ تتناسب مع الواقع السياسي لعصره، وأن ما ظهر من عبارات التفخيم عند

= الفن الثالث، الإلهيات، المقدمة الأولى، ص135. ويقارن، ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، اسطنبول 1298هـ، الفصل الأول، ومرجعية هذا التقسيم أرسطو.

(16) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.39.

(17) Ibid, p.39.

(18) يراجع، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره، ص213.

الغزالي لأمراء السلاجقة زمن الدولة العباسية باعتبارهم سلاطين وأمراء يتحكمون بفاعلية ونفوذ في مقدرات تلك الدولة، يعني بنظرنا أن الواقعة السياسية هي التي تفرض على المفكر في زمانه وحينه أن يتعامل معها بحذق ودراية وتنظير يتناسب مع ما تطرحه من ألفاظ ومصطلحات، فيتبناها ذلك المفكر، والغزالي السياسي كان واعياً لذلك بشدة، ولهذا لم يشذ عنها.

ومن هذه المصطلحات التي ظهرت في مؤلفات الغزالي السياسي، مصطلح (السلطان)، لتحل محل كلمة (إمام) في بعض نصوصه، ذلك أن كلمة إمام ذات بعد دلالي معروف عند مفكري الإسلام السياسيين، ويقصد الغزالي بالسلطان (السلطة، القوة)، وليس رجل السلطة، الحاكم، وهو واضح في الحديث النبوي الذي يقتبسه تعزيزاً لقوله: إنّ الدين والملك تؤمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع[19].

إن روزنثال في معالجته لمصطلح السلطان عند الغزالي، قد استعمله بأكثر من معنى ودلالة، فمرة استعمل لفظة Authority، التي تعني السلطة الفكرية والروحية والدينية على الإنسان، وأخرى استعمل لفظة Power، التي تعني القوة السياسية والنفوذ السلطوي الحكومي[20]. وهذا التمييز من قبل روزنثال يدل من وجهة نظرنا على فهم عميق لمدلول المصطلح وطريقة تداوله في داخل النسق الفكري عند الغزالي.

---

(19) يراجع، الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، ص63، بقوله: الدين والملك توأمان مثل أخوين ولدا من بطن واحد، فيجب أن يهتم ويجتنب الهوى والبدعة والمنكر والشبهة وكل ما يرجع بنقصان الشرع. ويرد ذات النص في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، (نشرة عادل العوا) ص214، بقوله: الدين والسلطان توأمان، وكتاب التبر المسبوك عنوانه الأصلي نصيحة الملوك هو من كتب المرايا والنصائح للخلفاء، وهو مؤلف بالفارسية، وتم نقله إلى العربية من قبل علي بن مبارك بن موهوب للاتابك ألب قلج في الموصل المتوفي سنة 595هـ/ 1199م، يراجع، د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، القاهرة، ص184، والملك يقوم محل السلطان وفيه، يراجع، كتاب المستظهري، نشرة جولدزيهر، ليدن 1916.

(20) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.40.

ويضع روزنثال تقويماً لفكر الغزالي السياسي، لاسيما في موضع مؤهلات الإمام (الخليفة)، التي يعتبرها الغزالي فكرة ضرورية، ولاسيما في مسألة الجهاد، إذ أن هناك اختلافاً جزئياً مع الماوردي، بسبب المنصب السياسي العام والحالة الخاصة للخليفة المستظهر، يقول روزنثال: «فالقدرة على إعلان حالة الجهاد تكون مشترطة بإحلال النجدة والشجاعة، وتعدّ هذه دوماً واحدة من الواجبات الرئيسية للخليفة، لكن في حالة الغزالي واجه الخليفة الشاب والسيد السلجوقي المتنفذ، شارحاً سبب غياب هذه القدرة عند المستظهر بالإشارة إلى شوكة وقوة وتمكن السلاجقة الذين يضمنون النجدة المطلوبة من الخليفة، وهو لا يريد أن يفكر بهم حكاماً مستقلين ولكن خدماً موالين للخليفة»[21].

أما مسألة علم واجتهاد الخليفة، فإن الغزالي يناقش هذه الخصلة بتفصيل معمق في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد (ص216)، من منطلق كونه فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً مطلعاً بدراية على معظم النتاج الفقهي والأصولي والفلسفي في السياسة وما حولها حتى عصره، ومضيفاً عليها عبقريته الخاصة وواقعه المعاش، وما يعكسه هذا الواقع من إشكالات لا يمكن تجاوزها، يقول الغزالي في هذا الصدد: «فإن قيل كان مقصود الخليفة حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد، فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شرط القضاء (الاجتهاد) لكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه؟، أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟. قلنا: وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره، إذا افتقرنا إلى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها،... ، وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية تتمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوف إلى مزاياها وتكملاتها»[22].

(21) Ibid, p.40.

(22) يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره.

إن هذا النص الطويل من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد يرى فيه روزنثال منطلقاً لفهم خاص عند الغزالي مفاده أن الخليفة العباسي المستظهر بالله «في القضايا ذات القوة المؤثرة يعتمد على الأقوى، أي السلاجقة، أما في قضايا فن الحكم، أي إدارة شؤون الدولة فنجده يتكل على حكمة وزيره،... ، لذلك فالنصيحة للخليفة هو أن يستشير علماؤه ويعمل على وفق مشورتهم، ومعنى ذلك أن المقلِد الذي يثق بسلطة الآخرين يكون مؤهلاً بشكل أفضل»[23] فالتقليد يعني هنا الاعتماد على المرجعيات والسلطات السابقة في الحكم، لأن بالرجوع إليها يمنع حدوث الفتن والاضطرابات الناتجة من خلع الخليفة، ، ويشجع على الاستقرار والأمن.

وإلى جانب مزية أو خصلة العلم للخليفة، يضع الغزالي خصال أخرى، على الخليفة أن يتحلى بها، ومنها: الورع والكفاية[24] مع زيادة نسب القرشية، وهذا الشرط الأخير يرى فيه الغزالي أنه شرط سمع عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، في حين يسقط شرط القرشية عن الخليفة كل من أبي الحرمين الجويني وابن خلدون، وفي إسقاط هذين المفكرين المسلمين لشرط القرشية دواعي وأسباب حكمتها ظروف عصريهما[25].

إن هذه الشروط التي وضعها الغزالي للخليفة بحسب وجهة نظر روزنثال، إنما سببها إجبار الخليفة العباسي المستظهر على دراسة الشريعة والتمعن فيها، «لأنه يستطيع من خلالها أن يحصل على طاعة أتباعه فقط، ليعيش ويحكم وفقاً لتعاليم الشريعة، وهو ما يتوقعه المرء من خليفة مسلم في الحكم، أن نصيحة كهذه مأخوذة من كتاب مرايا الأمراء (= التبر المسبوك)، ومن الرسائل الأخلاقية، ولا يشكل الغزالي حالة استثنائية في ذلك، ولكون الإمامة تستند على مبدأ العدل، وهو الشكل الأسمى للعبادة، ولعبادة

---

(23) Ibid, p.40.

(24) يراجع، الغزالي، المستظهري (جولدزيهر)، ص83، ويقارن، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره، ص215.

(25) يراجع، ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت 1980، ولربما كان هذا السبب الرئيسي لتبني الخلافة العثمانية فكر ابن خلدون السياسي والدفاع عنه.

الرب،... ، وتشكل المعرفة (العلم) وتطبيق الشريعة دليلان أكيدان للخليفة في منصبه هذا، فالعلم والعبادة (الورع) تضمنا النظام السليم للدين»[26].

يحيلنا هذا التحليل لروزنثال إلى ان الغزالي في كتابيه التبر المسبوك في نصيحة الملوك والاقتصاد في الاعتقاد، يرى في الخليفة (ظل الله في الأرض)، يقول الغزالي في كتابه التبر المسبوك، ص54، «ينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله في أرضه، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعته وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته،... ، فينبغي كل من أتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وان يطيعهم، والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد». ويتكرر هذا فحوى هذا القول في كتابي الغزالي، المستظهري، ص92، والاقتصاد في الاعتقاد، ص215.

فضلاً عن ذلك، يرى روزنثال «ان الغزالي يذهب إلى وجوب تقييد الخليفة بالواجبات الدينية، وهو مُلزم أن يوجه تفكيره نحو دراسة الشريعة، وأن يمارس القيم الدينية من إحسان وشفقة ورحمة باعتباره خليفة الله، ولهذا السبب يشدد الغزالي في الطرف الثالث من فصل الإمامة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، على شرح للعقيدة مع الإيمان بالخلفاء والصحابة، ونبذ السب والشتم للناس بحقهم»[27].

ويبدو أن هذا الأمر قد أخذ مداه عند الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، بتخصيص محلاً مهماً في هذا الكتاب لمعالجة مشكلة سياسية دينية، تتصل بالخلفاء الراشدين والصحابة، إذ يعقد فقرة مهمة حول موقف الناس من هذا الأمر، وينصح الخليفة والسلطان بأخذ هذا الأمر محمل الجد، يقول الغزالي«إنهم في إسراف في أطراف، فمن مبالغ في الثناء يدعي العصمة

---

(26) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.41.
ويستغرب روزنثال من ان الغزالي يوظف لقب خليفة النبي، ويجعله خليفة الله على البشرية جمعاء.

(27) Ibid, p.41.

للأئمة، ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة (معاوية على سبيل المثال)، فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد، واعلم أن كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار وتواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة،... ، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن»[28].

هذا من جهة، ومن أخرى ينصح الغزالي الخليفة والسلطان أن يضع نصب عينيه الإطلاع على نصوص وأقوال الأنبياء السابقين على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، من أمثال موسى بن عمران وعيسى بن مريم وغيرهم، وملوك الفرس وحكماء اليونان[29].

كذلك ينصح الغزالي الخليفة أو السلطان أن يكون متعطشاً إلى نصيحة علماء الدين ومتعظاً بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتصفحاً في مواعظ مشايخ الدين للأمراء المنقرضين[30].

وفي تقويم جد مهم لروزنثال حول اجتهاد فقهي سياسي للغزالي، في مسألة تنصيب أو اختيار الخليفة، يستعمل روزنثال اللفظة الأجنبية (Cynicism)، والتي تعني بالعربية عدة معاني منها المذهب الكلبي، ذلك المذهب الذي يرى إقامة تعارض بين القانون أو الناموس والطبيعة التي كان هؤلاء الفلاسفة يدعون الرجوع إليها، مما يعني أن هذه اللفظة تعطي معنىً إزدرائياً قبيحاً في الغالب، أي ازدراء واحتقار التوافقات الاجتماعية، وتوافقات الرأي العام، وحتى الأخلاق المسَلم بها عموماً سواء في الأعمال أم في التعبير عن الآراء[31].

---

(28) يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص218.

(29) يراجع، المستظهري، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964، ص195.

(30) المصدر السابق، ص212. كذلك ص220.

(31) يراجع، حول معنى هذه اللفظة، أندريه لالاند، موسوعة الفلاسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، بيروت 1996، ج1، ص242.

وإذا ما عدنا إلى نص الغزالي الذي استنتج منه روزنثال هذا الحكم على فكر الغزالي السياسي، وانه فكر براغماتي عملي يتحرك ضمن معطيات الواقع والقوى المتحكمة فيه، مع مواربة مفضوحة لحكام عصره من السلاجقة ذوي النفوذ الفعلي والسلطان القوي. وغض الطرف عن رأي الجماعة من العلماء والفقهاء وأهل الحل والعقد في زمانهم في اختيار الخليفة، نجد هذا النص مذكور في كتابيه إحياء علوم الدين (ج2، ص، 124) و(الاقتصاد في الاعتقاد، ص215)، إذ يقول الغزالي بصدد ذلك ما نصه: «لربما اجتمعت جماعة في ذلك الوقت في صفة القرشية فمن نختار منهم؟؟، فيجيب قائلاً: لا بد من وجود خاصية أخرى تميزه، وهي: يكون توليه أو التفويض له بالولاية من غيره، فإنما يتعين للإمامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره، ويكون هذا التعيين للخليفة من طرائق ثلاثة هي: إما من تنصيص من جهة النبي، وإما التنصيص من جهة إمام العصر،... ، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة».

وهنا يعطي الغزالي لصاحب الشوكة والسلطان الفعلي السلجوقي الذي هو ليس بنبي ولا إمام مطاع، بل هو سلطان وحاكم فعلي هذه المزية في تعيين الخليفة، بقوله «وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مسؤول على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره، لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار هذا الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً»[32].

ومع ذلك كله، يبدو الغزالي وعلى وفق قراءة روزنثال لنصه السالف أعلاه، «متخوفاً جداً من الغياب المطلق للشروط الضرورية للخليفة المتمتع بفعالية تامة، وأن الإمامة في عصره باتت رياءً حقيقياً، وهذا الشيء يعترف به في كتابه إحياء علوم الدين، عندما يصرح أن الخليفة العباسي هو الممثل

---

(32) يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص216، ويتكرر هذا المعنى في كتابه المستظهري (نشرة بدوي)، ص176.

الشرعي لمنصب الإمامة وفقاً للعقد، وبذلك يتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه، وإن كانت وظيفة الحكومة يقوم بها السلاطين الذين يقدمون الولاء له، فالحكومة بيد أولئك المسندون بالقوة العسكرية،... ، فطالما أن سلطة الخليفة معترف بها، فالحكومة شرعية، وإذا ما أعلن أن هذه الحكومة القائمة على القوة العسكرية المتوحشة هي حكومة غير شرعية، فإن البديل هو الفوضى وانعدام القانون،... ، عندها لا يكون هناك مجالاً من خلع السلطان المستبد، إذّ أنه يكون من الصعب جداً خلعه حينما يكون الجيش بيده، وستكون النتيجة الوحيدة هي الفوضى وعدم الاستقرار، لذا يجب الحفاظ على النظام ومصلحة الدولة»[33].

وإن كاتب هذه السطور يرى أن نص الغزالي أعلاه يبرر وجود حاكم مستبد طاغي مع وجود خليفة ضعيف، لأن في وجوده هذا المستبد الطاغي يتحقق الأمن ويقام المعاش وغير ذلك من مصالح الناس، ذلك أن فقدان النظام يؤدي إلى الفوضى، ولهذا فوجود هكذا حاكم مستبد خير من وجود الفوضى بأي شكل من الأشكال، وهذه فكرة فلسفية أخلاقية سياسية نجدها تتخلل ثنايا الفكر السياسي السني بعامة لأسباب سلطوية بحتة.

فضلاً عن ذلك كله، يرى الغزالي أن افتقار لخليفة للاجتهاد لا يوجب خلعه من السلطة، بل يجب بقاؤه فيها، وتقديم الفروض والطاعة له، ولذلك نجد الغزالي في هذه المناسبة يتغافل عمداً الإشارة إلى الآية 62، من سورة النساء، بقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا﴾. ويستبدل محلها أحاديث نبوية شريفة تدعوا إلى طاعة الخليفة، وأولي الأمر (السلطان السلجوقي)، الذين اغتصبوا السلطة ويتمتعون بسيطرة فعالة على الحكم[34].

---

(33) See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, p.42.

ويقارن، المستظهري (نشرة بدوي)، ص168، الباب التاسع المخصص في إقامة البراهين الشرعية على ان الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق . . .هو الإمام المستظهر بالله.

(34) Ibid, p.43.

خاتمة :

مما تقدم، نستطيع القول، أن المستشرق إرفن روزنثال قد قدم قراءة تاريخية نصية لفكر الغزالي السياسي، وأعطى أحكاماً علمية قيّمة في قراءته لنصوص مؤلفات الغزالي التي عالجت موضوع الخلافة والإمامة وشكل الحكومة وعلاقة الخليفة بالسلطان، وربط ذلك كله بسياق تاريخ إنتاج النص والعوامل الفاعلة والمؤثرة فيه من حيث اختيار الألفاظ والمصطلحات والأحكام المستندة إلى فكر الغزالي نفسه. وأني على يقين أن روزنثال لم يتعامل مع الغزالي بحسب ما وجدت من أحكامه تعاملاً أيدلوجياً مؤطراً بأحكام مسبقة عن أصالة فكر الغزالي في هذا الجانب وربطه بمؤثرات يونانية أو فارسية او غيرها، فلقد ظهر الغزالي عند روزنثال فقيهاً إسلامياً أصيلاً يتحرك ضمن نطاق الشريعة الإسلامية مع إبداع فكري خاص به فرضته عليه الواقع المعاش والظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بإنتاجه النص السياسي، مع عمق وأصالة في تفكيره. وإن كانت مرجعيات الغزالي في غير هذا الجانب فيها حضوراً لفكر وفلسفة الآخر.

الماوردي والفلسفة السياسية
بين السلطة ورهان الإصلاح

د.حسن عالي*

مقدمة:

سيكون على الباحث في الفكر السياسي الإسلامي أن ينتبه إلى المكانة الشرفية التي تبوأها الخطاب الفقهي في مجال السياسة، إذ يمكن القول، دون كبير مجازفةٍ، إن الخطاب الفقهي استطاع أن يحتكر، إلى حدٍ بعيدٍ، النظرَ في فكرة السياسة وما يحوم في فلكها من مفاهيم غالبًا ما عبرت عن وعيٍ شقيٍ بالراهن السياسي، كمفهوم الدولة والسلطة والملك والحكم والعدل. ولعل ما يظهر هذا الحضور البارز لفقه الدولة في الثقافة الإسلامية اتصالُه الفريدُ بسؤال المشروعية الدينية التي مثلت رأسمالٍ رمزي من دونه لا يستقيم استئثار الدولة بالحكم. وهي ملاحظةٌ لا تُقال فقط عن اللحظات التأسيسية للدول المتعاقبة على الملك، بل إن الحاجة إلى خطابٍ مُشَرْعِنٍ غالباً ما نشأت في رحم لحظات الأزمة التي مافتئت تهز كيان الإمبراطورية الإسلامية، والعباسية منها تحديداً، خاصة بعد أيلولتها إلى وضعٍ من التمزق والتفتت[1]. يدرك المهتمون بتاريخ الفكر السياسي الإسلامي أن إمداد السلطة بالمشروعية الدينية ظل حكراً على خطاب فقه الدولة، الذي كان عليه أن يفرض نفسه في حقلٍ فكريٍ نافستْه

* شعبة علم الاجتماع، جامعة سعيدة الجزائر.

(1) ابن خلدون، المقدمة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1993، ص228.

على احتكارِه ضروبٌ أخرى من القول السياسي، من قبيل الفلسفة السياسية وعلم الكلام والآداب السلطانية ومرايا الأمراء.

لقد حاول الفقهاء التأسيسَ لخطابٍ سياسيٍ من خلال تجميع شذراته المتناثرة في المدونات الفقهية الكبرى، ثم باشتقاق أحكامه الشرعية منها ثانيًا، والانفتاح على أفق آداب النصيحة في مرحلة أخرى، فكان من نتائج ذلك أن ضمنوا تشريعاتهم وآراءهم تصورًا مبطنًا للسلطة والسياسة يمكن أن يكون مكمن استفادة للبحث عن تصورهم لفكرة الإصلاح كذلك. ولعل الماوردي، وهو الفقيه المقتدر الذي خبر طبيعة السياسة ومحنة الخلافة، يبقى الأنموذج الأظهر في هذا المقام.

مثلت آمال هذا الفقيه لحظةً مفصليةً في مسار تشكل الفقه السياسي. فعلاوةً على أنه كان في جملة من أسسوا لأنموذجِ كتابةٍ فريدةٍ في الفقه السياسي كان مدارهُ على الأحكام السلطانية[2]، فإنه استطاع أن ينقل إشكالية الدولة والمُلك من مستواها الكلامي[3]، إلى مستواها الفقهي العملي، ليجد لها أصولها الفقهية التي ترتفع بها إلى مستوى القضايا المُؤسِسة للمذهب الفقهي[4]. ومن المؤكد أنه كان لحالة الوهن التي تخبطتْ فيها الخلافة سهمها البارز في إقدامه على هذا العمل؛ إذ إننا أمام خطابٍ خرج من جوف أزمةٍ سياسيةٍ خانقة، وراهن في الآن ذاته على بناء مشروعٍ إصلاحيٍ من شأنه أن يُنقذ ما تبقى من الخلافة المتآكلة. وقد اقتضى منه ذلك التحركَ على جبهاتٍ فكريةٍ متعددةٍ جعلتْهُ يتنقل بسلاسةٍ عز نظيرها من الفقه إلى آداب النصيحة، ومن النوازل القضائية إلى الأحكام السلطانية، لينتهي به المطاف إلى إنشاء نمطٍ فريدٍ من الكتابة الفقهية السياسية، تُوائم بين نَفَسِ النصيحة والفقه. وهو

---

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ص5.

(3) وهو ما قام به مؤلفو كتب الإمامة؛ أنظر على سبيل المثال؛ ابن مهران الأصبهاني، تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، بيروت، دار الإمام مسلم، 1986. وأنظر كذلك؛ سيف الدين الآمدي، الإمامة، من أبكار الأفكار في أصول الدين، بيروت، دار الكتاب العربي، 1992.

(4) سعيد العلوي، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص50.

ما نقرأ فيه تعبيراً عن الحاجة إلى فعالية النصيحة وقدرتها على ترشيد العمل السياسي، خاصةً إن هي وُصلتْ بمقدماتٍ فقهيةٍ صارمة، كتلك التي أقام عليها فقيهنا تصوره لهندسة دولة الخلافة في كتابه العُمدة؛الأحكام السلطانية.

مَثل هذا الأخير الخلفية النظرية المسوغة لسياسة الإصلاح السني على حد تعبير رضوان السيد(5)، بيد أنه لم يكن النص الوحيد الذي تضمن ملامح فكر الإصلاح في متنه. ولعل مرد ذلك إلى أن الإصلاح بالنسبة إلى هذا المفكر لم يكن ينحصر في التقعيد للمؤسسات المشروعة التي ترتفع بالخلافة إلى مستوى الدولة القوية على نحو ما قام به هو نفسه في كتاب الأحكام، بل إن ذلك لا يتحقق إلا بإعادة النظر في مفهوم السلطة باعتبارها علاقةً جدليةً ديناميةَ بين الحاكم والمحكوم، يُحركها هاجسُ انتزاع الاعتراف بحيازة كل طرفٍ قدراً من السلطة يمكنه من الصيرورة جهةً محددةً لمسار الحياة السياسية، أي لطبيعة المُلك. إن ما نروم الوقوف عنده في هذا المقال هو تحديداً تصور صاحبنصيحة الملوكلماهية السلطة باعتبارها مدخلاً لفكرة الإصلاح، وذلك في ضوء تعليقٍ للأحكام النمطية التي نُسجتْ حول متنه السياسي، والتي غالباً ما تسرعت في المُمَاهاة بين نصائحه وتلك التي نضحتْ بها كتبُ النصيحة التي كانت تعج بها الساحة الثقافية والسياسية في ذلك الحين، إذ يبدو أن الفقيه الأشعري كان على بينةٍ من البوْن الذي يجعل الفجوةَ بين مواقفه ومواقف كتاب الآداب السلطانية غير قابلةٍ للجسر، وذلك بحكم صدوره عن تمثل للسلطة غير الذي حكم تصورهم الخاص للدولة والسياسة بصفة عامة. كيف تمثل الماوردي فكرة الإصلاح؟ وما علاقة ذلك بفهمه لطبيعة السلطة السياسية؟ وهل يمكن القول إننا أمام مجاوزة فعلية للأفق الذي تحرك فيه العقل السياسي الفقهي لحظتئذٍ؟

---

(5) رضوان السيد ضمن؛ الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت، دارالطليعة، 1993 ص64.

أولاً: في أسباب الفساد:

كانت فكرة فساد النظام السياسي سليلة وضعية الوهن التي من جوفها خرجت كتابات الماوردي ومعاصريه[6]، وهو ما يوضح لنا سر غيابها عن مُؤَلفٍ سابق لهم كذلك الذي عقده أبو يوسف في الخراج[7] بحكم معاصرته لأوج الخلافة العباسية زمن هارون الرشيد. والقارئ فينصيحة الملوكيدرك أنه أمام نصٍ يحاول عقل مظاهر الفساد التي في تربتها أينع، وقد خصص الماوردي الفصل الثالث منه للنظر في أسباب فساد المُلك، خاصةً ما تعلق منها باختلال قاعدته الدينية[8]، الأمر الذي يشي بأن الرجل كان على وعي بإمكانية تفادي حالة الفساد من خلال التقعيد الجيد للمُلك، وهو ما بسط القول فيه فيتسهيل النظر. بيد أن هذا الاعتقاد سرعان ما يتزعزع عندما نلتفت إلى تصور الماوردي للتاريخ من حيث هو تعاقبٌ للدول يقوم على مقتضى حتمية فسادها، مما يُفرغ فكرة الإصلاح من مضمونها تحت وطأة تلك الحتمية. نقرأ له في هذا السياق قوله[9]: "واعلم أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش لتُسرع النفوس إلى بذل الطاعة. ثم تتوسط باللّيْن والاستقامة لاستقرار المُلك وحصول الدَعَة. ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاض الأمر، وقلة الحزم. وبحسب هذه الأحوال الثلاثة يكون ملوكها في الآراء والطباع. وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة؛ فإنها تبدو حسنة الملمس، مرة الطعم، ثم تدرك فتلين وتستطاب، ثم تنضج فتكون للفساد والاستحالة. وكما تبتدئ الدولة بالقوة وتختم بالضعف، كذلك تبتدئ بالوفاء وتختم بالغدر، لأن الوفاء مُشيِد والغدر مُشرِد". يحسن بنا أن

---

(6) تحضر هذه الفكر كذلك عند فلاسفة السياسة في الإسلام، وخاصة منهم الذين عايشوا أزمة الخلافة كالفارابي الذي حاول بدوره فهم أسباب فساد النظام السياسي (المدينة على حد تعبيره)، غير أنه لم يعمل على فهم الأزمة انطلاقا من مرجعية فقهية ربما بسبب إيمانه بمحدوديتها، في مقابل الفلسفة التي اعتقد أنها أقدر على تقديم فهم معقول لماهية النظام السياسي ولكيفية إصلاحه.

(7) القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، بيروت، منشورات الجمل، 2009.

(8) الماوردي، نصيحة الملوك، القاهرة، مكتبة الفلاح، [د، ت]، ص67.

(9) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص206.

ننتبهأولاًإلى إقرار النص بحتمية فساد الدولة، إذ ينم تشبيه مسار حياتها بمسار نضج الثمرة عن مثل هذه القناعة. فكما أن فساد الثمرة يكون بعد نضجها، كذلك فساد الدولة يأتي تعبيراً عن انتشار الجور في ثناياها. ولعل ما يسترعي الاهتمام في هذا النص أن الماوردي، ورغم عدم إقراره بأن العدل يشكل أساس الدولة عند قيامها، بل اكتفى بربط ذلك بالبطش واليد القاهرة، فإنه عدّ الجور من علامات فساد الدولة، وهو ما يعني أن العدل لا يمثل مطلبًا لتأسيس الملك، بل إنه لا يصير كذلك إلا في اللحظة الموالية؛ أي عند استقراره وحصول الدَعَة، لذلك فإن الفساد يصير في هذا المقام كنايةً عن اختلال هذا الاستقرار الذي يدل عليه انتشار الجور.

ويجب أن ننتبهثانياً،إلى أن الماوردي لا يكاد يشير في هذا النص إلى إمكانية إصلاح الدولة بعد أن يدب الفساد في أَوْصالها. وهو ما يحمل على الاعتقاد بأنه لم يكن مقتنعًا بجدوى إنقاذ الدولة ما دام أن أيلولتها إلى الفساد تبقى سُنَةً طبيعيةً لا مجال لدرئها[10]. لذلك يُطْرح السؤال عن الدور المتاح أمام الفعل الإنساني في توجيه مسار الدولة، أي عن دوره في الزمن والتاريخ. إذ الملاحظ أن الماوردي لم ينته إلى موقفٍ حتميٍ في تمثله للتاريخ كالذي انتهى إليه ابن خلدون، مادام أن من شأن هذا الموقف أن يقود إلى نفي إمكانية الإصلاح، خاصةً عندما تكون أسباب الفساد من فعل الزمان على حد تعبير الفقيه الأشعري. لذلك وجدناه يعد فساد الزمان من "أشد ما يمنى به الملك"[11]. لكنه كان مقتنعًا، في مقابل ذلك، بقدرة الملك على الفعل والتصرف، مادام أن "للملك فنوناً لا تُرتقب، وللزمان حوادثٌ لا تُحتسب"[12]. إن هذا الوعي بالحاجة إلى الفعل الإنساني هو ما يفسر إصرار الماوردي على التمييز في أسباب فساد الملك بين الإلهية والإنسانية، متجنبًا بذلك السقوط في موقف جبري يقطع الطريق أمام إمكانية الإصلاح، مادام أن الأمر يتعلق بفعلٍ إنسانيٍ لا بقدرٍ إلهي. نقرأ له في هذا السياق قوله[13]:

---

(10) كما هو الشأن عند ابن خلدون

(11) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص247.

(12) المصدر نفسه، ص222.

"وأشد ما يُمنى به المَلك في سياسة مُلكه شيئان؛أحدهماأن يفسد عليه الزمان.والثاني أن يتغير عليه الأعوان. فأما فساد الزمان فنوعان؛ نوعٌ حدث عن أسبابٍ إلهيةٍ، ونوعٌ حدث عن عوارض بشرية"[14]. يهمنا هذا القول من جهة دلالته على دور الإنسان في فساد الزمان، بحيث يُمكن أن يُفهم بأنه دورٌ في إصلاحه كذلك. من هنا تنبع فكرة تأسيس المُلك باعتبارها ضمانةً لتجنب فساده، إذ يمكن القول إن من بين ما سعى إليه هذا الفقيه هو بيان إمكانية إقامة الملك على أسسٍ متينةٍ تحول دون سقوطه في لحظة الفساد، وهو ما يسميه "استقرار قواعد المُلك على التأسيس" في مقابل استقراره على السياسة التي تشكل مرحلةً لاحقةً على لحظة التأسيس[15]. ومن المؤكد أن لفكرة الإمكان دوراً في هذا الموقف المنفتح على الإصلاح، بحكم أنها أسعفت المذهب الأشعري بتكسير قاعدة الضرورة التي من شأنها أن تجعل التفكير في الإصلاح أمراً مستعصياً[16].

نستفيد مما تقدم أن تأسيس الملك يمثل بالنسبة إلى الماوردي مقدمةً ضروريةً لكل حديثٍ عن إصلاحه، إذ يتعلق الأمر "بتثبيت أوائله ومبادئه"[17]، وقد ميز في تأسيسه بين ضرورب ثلاثة هي؛ تأسيسدين، وتأسيسقوة،وتأسيسمال وثروة[18]. تضعنا هذه القسمة الثلاثية أمام اختياراتٍ متباينةٍ ترومُ كلُها الإجابةَ عن سؤال المشروعية الذي ظل يؤرق الدولة في الإسلام. لذلك لا يجب أن نعتقد أن الفقيه الأشعري ينتصر لتأسيس الدين استجابةً لموقفٍ إيمانيٍ متعالٍ أو قبلي، بل إن المسألة تتعلق بتفكيرٍ في وجوه المشروعية التي يمكن أن تقوم عليها سلطةُ الدولة في ظرفية اتسمت بأزمة

---

(13) المصدر نفسه، ص247.

(14) يمكن أن نلاحظ غياب التفسير الطبيعي لتطور الدولة ومآلها.

(15) المصدر نفسه، ص203.

(16) أنظر تعليق عبد المجيد الصغير على موضوع العلاقة بين العقل الأشعري ومفهوم الإمكان في؛ عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم أصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، رؤية للتوزيع والنشر، 2010. ص63.

(17) الصفحة نفسها. في النص الذي حققه السيد ترد كلمة "مباديه" بدلا من "مبادئه".

(18) الصفحة نفسها.

ضربت أساسها. فعندما يتحدث الماوردي عن ضروب التأسيس تلك فإنه يشير إلى وجوه المشروعية الممكنة لحظتئذٍ، والتي كانت تفرضها وضعية تفتت الخلافة وظهور الإمارات المستولية والمستبدة بحُكم القوة والنفوذ. غير أنه يشدد على أهمية تأسيس الدين باعتباره ضمانةً فعليةً للمُلك، وهو بموقفه هذا يحاول إعادة الاعتبار لمؤسسة الخلافة التي تحتكر وحدها المشروعية الدينية، في مقابل مشروعية القوة والمال التي كانت بحوزة الأمراء المستولين على الحكم والمنافسين للخليفة. ويؤكد الماوردي على مجافاة تأسيس المال والقوة لروح الدولة الشرعية، باعتبار أنهما يقودان إلى نمطٍ في الحكم غير شرعي يعتمد القوة والقهر والبطش بالرعايا، وهو ما نقرأ فيه اعترافاً جهيراً بازدواجية مصادر المشروعية وانشطارها من جهة، وتفشياً لاحتكار السلطة بالغلبة والمال بدلاً من الشرع والدين من جهة أخرى. لم ينته الماوردي إلى الاعتراف بمشروعية هذا الواقع، بل حاول مقاومته حتى إن اقتضى منه الأمر إضفاء المشروعية الدينية عليه في بعض الأحيان. لذلك لم يألُ به قوله هذا إلى مآب ابن خلدون الذي اكتفى بملاحظة احتضار الدولة والاعتراف بأن التغلب والعصبية هما المنبع الذي تتدفق منه المشروعية الواقعية للسلطة[19]. إذ يثبت، ضداً على ذلك، إمكانية استثمار الشرعية الدينية في إقامة نمطٍ من السلطة يسوده العدل والاستقرار، في إشارة منه إلى جعل المرجعية الدينية سبيلاً لمقاومة استبداد المال والثورة والتغلب. لذلك يربط الماوردي هذا التأسيس بضرورة سيادة العدل أثناء سياسة الملك؛ ولعل السبب في ذلك إدراكه أن الدين من شأنه أن يصير حاملاً إيديولوجيًا لكل دعوة معارضة. الأمر الذي يفسر تمسكه بضرورة عناية الحاكم بالشأن الديني، خاصة ما تعلق منه بتوحيد الآراء المتضاربة حول الملة[20]، هذا رغم وعيه بأن اختلافها أمرٌ طبيعيٌ لا

---

(19) يقول ابن خلدون؛ "اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما؛ فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من أحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها من هذين الأساسين" المقدمة، مصدر سابق، ص230.

(20) "ولو أهملوا (=المسلمين) ونوازع الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء متقاربة؛ =

مجال لدرئه[21]، وهو ما يشي بأنه فطن إلى زئبقية وفعالية الدين وسهولة تحوله إلى رأسمال رمزي يمكن توظيفه لبث الخلل في أساس الملك[22].

ثانياً: السلطة مدخلَ إصلاحٍ:

1 - حمل التفكيرُ في إصلاح أحوال الخلافة الماوردي على التقعيد لمشروعه ذاك في مستويين اثنين؛ ارتبط أولهما ببلورة رؤيةٍ أنموذج لدولة الخلافة من خلال التأسيس لوجوهها المؤسساتية المشروعة، في حين انصرف في المستوى الثاني إلى إبراز أنموذج السلطة الواجب اتباعه من أجل ضمان استقرار الملك الذي يكون العدل من أبرز سماته. بذلك ينتقل فقيهنا من لحظة التأسيس للملك إلى لحظة سياسته التي في أعقابها يكشف فقيهنا عن تصوره للسلطة من حيث هي علاقة جدلية بين مختلف مكونات منظومة الملك. مما يعني أنه يقدم فَهْماً تركيبياً للُعبة السلطة، يكون فيها استقرارُ المُلك نتيجة تفاعل مجموعةٍ من العناصر المقتسمة للسلطة المنظمة له. وهو ما يأذن لنا

= لتمارجوا وتغالبوا، ولما عرف حق من باطل، ولا تميز صحيح من فاسد". الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص199.

(21) "وكان مما جرت عليه أمور العالم واستمرت عليه أنه لم تكن مملكة إلا وكان أسها دين، ولم تكن ديانة قديمة أو حديثة إلا كان فيها دعوة إلى العبادة الله-جل وعز-وتوحيده والترغيب في ما عنده للمطيعين المتدينين من جزيل الثواب وكريم المآب (...) والواضع لأركان ملتها حقا كان ذلك أم باطلا، من بينها، وقع الاختلاف فيما بين أمته، والتنازع في أهل ملته، فربما كان ذلك منافسة في الرياسة، وربما كان مخالفة في الدين"؛ الماوردي، نصيحة الملوك، مصدر سابق، ص67.

(22) الوعي بالدين هنا يتم من جهة وظيفته الإيديولوجية أساساً. نقرأ للماوردي قوله؛ "فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب (...) ونهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين، ويدفع تبديل المبتدعين، ويجري فيهم على السنن المستقيم أذعنت النفوس لطاعته، واشتدت في مؤازرته ونصرته، ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة، وأن النصرة له من أوامره الملتزمة؛ فملك القلوب والأجساد، واستخلص الأعوان والأجناد. فإن نلوا معه من الدنيا حظاً، وجمعوا به من بين صلاحي الدين والدنيا صار مجتذباً إلى الملك لا جاذباً، ومرغوبا إليه لا راغباً، ولان له كل صعب، وهان عليه كل خطبٍ، وتوطد له من أس الملك ما لا يقاوم سلطانه، ولا يفل أعوانه، لفرقٍ بين ملك الطالب والمطلوب، وتباين ما بين طاعة الخطاب والمخطوب". الماوردي؛ تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص204.

بالقول إن فقيهنا ينأى بنفسه عن التصورات "الاستبدادية"[23] التي يكون فيها المُلك مختزلاً في المَلِك أو الحاكم وخاضعاً لإرادته المطلقة، ولعل ما أسعفه بذلك رؤيته إلى السلطة بحسبانها نتيجة تفاعل المَلِك مع مكوناتٍ أربعةٍ أساسيةٍ في نظره؛ عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال[24]. ولا يمكن ضمان الاستقرار السياسي من دون خلق نوعٍ من التوازن بين هذه المكونات التي تتبوأ، عند هذا الفقيه، مكانة مراكزِ الثقلِ التي تحدد طبيعة توزيع السلطة بين مختلف مكونات المنظومة الدولتية والسياسية. يمكن الاعتراض على هذا الاستنتاج بالقول إن الماوردي لا يتجاوز في تصوره هذا الأفق الذي تحرك فيه كتاب الآداب السلطانية، إذ إن معظمهم ركز على علاقة الملك بالرعية والخاصة والجند وتدبير بيت المال[25]. ولعل الحامل على هذا الاعتراض أن صاحب الأحكام السلطانية يُساحل، بتمثله هذا، تصور أولئك الكتاب الذين انتبهوا إلى علاقة الحاكم بعناصر الملك تلك[26]. بيد أن ما يمتاز به تصور الماوردي هو قدرته على زحزحة مركزية الملك في تمثله للعبة توزيع السلطة رغم وعيه بأن قيمة عناصر الملك لا تتحدد إلا في ضوء علاقتها بالمَلِك بما هو تعبير عن وحدة السلطة ومركزيتها. إذ يدرك أن التدبير الجيد للحكم يقتضي إخضاع السلطة لمقتضيات العدل الذي يستلزم الاتصال الدائم بالمقدمات الدينية المُؤسِسَة للمُلك. لذلك يقر الماوردي بأن[27] "السعيد من وقى الدين بمُلكه، ولم يوق المُلك بدينه؛ فأحيا السنة بعدله، ولم يُمتها بجورْه، وحرس الرعية بتدبيره، ولم يُضِعْها

(23) لا أستعمل كلمة "الاستبدادي" كحكم قيمةٍ، بل كوصف لواقع احتكار شخص واحد للسلطة واستبداده بها.

(24) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص207.

(25) أنظر؛ أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، بيروت؛ دار صادر، الطبعة الثالثة، 2012. ص259. وكذلك؛ الجاحظ؛تاج الملوك، مصدر سابق، ص172 (الفقرة 143).

(26) يقتضي فهم هذا التقارب التخلص من الفهم الاستبدادي لكتب الأحكام السلطانية التي اعتبرها البعض قولا في الإستبداد. وقد سبق لمكرم عباس أن انتقد هذه القراءة التي دافع عنها محمد عابد الجابري وكمال عبد اللطيف وغيرهما، في كتابه الإسلام والسياسية في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص36-37.

(27) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيالالظفر، مصدر سابق، ص202. انظر كذلك؛ =

بتدميره؛ ليكون لقواعد مُلكه مُوَطداً، ولأساس دولته مشيداً".

ما الذي يعنيه هنا الربط بين إحياء السنة والعدل من جهةٍ، وإماتتها والجَوْر من جهةٍ ثانيةٍ؟ يعني ذلكأولاً، أن الماوردي ما يزال متمسكاً بالمشروع السني باعتباره قاعدةً لكل إصلاحٍ ممكنٍ. إذ يبدو، من أول وهلةٍ، أن العدل لا يعني في هذا النطاق سوى تطبيق السنة وإخضاع الراهن السياسي لمقتضياتها، الأمر الذي يشي بأن الجور هو الخروج عنها إلى واقعٍ آخرَ غير مقبولٍ من منظور العقل السني. لذلك قد يعتقد البعض أن كل ما يسعى إليه الماوردي هو إقامة مدينة الشرع "الفاضلة" التي لا وجود لها في زمانه خاصةً. لكن الانتباه إلى إقحام عنصر الرعية سيحملنا على القول إن الفقيه الأشعري يدرك العدل والجور كعلاقةٍ بالرعية تستقيم على مقتضى مقولات الشرع. وهو ما يُفقد الشرع والعدلَ بعدهما المتعالي والقبلي ليزج بهما في جدلية الحق والواجب الجامعة بين الملك والرعية[28]. والملاحظة عينها يمكن أن تقال عن تمثله لعلاقة الملك بالجند وتدبير بيت المال[29] والأرض. لذلك وجب الاحتراز في فهم كلمة العدل التي سرعان ما تتلون بطبيعة الخطاب الذي ترد فيه؛ فهي لا تعني في كتب الأحكام أكثر من تنزيل قواعد الشرع على الواقع، مثلما تعني العدالة توفر الصفات المعيارية الضرورية في الإمام. لكنها في كتب النصيحة تشير إلى جدلية العلاقة التي تربط بين مختلف مكونات المُلك، فتدفعنا إلى الوقوف عند تمثل الفقهاء لتلك العلاقة في

= نصيحة الملوك، مصدر سابق، ص35. وأنظر تعليق سعيد العلوي؛ في بنسعيد العلوي؛خطاب الشرعية السياسية في الإسلام، القاهرة؛ رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص50.

(28) هذه خاصية تجمع بين جل فقهاء السياسة الشرعية، إذ لا يعني الشرع عندهم مجرد قواعد للمعاملات بل ضمانة لسيادة علاقة شرعية بين الحاكم والمحكوم، لذلك يمكن أن نقرأ في تشديدهم على الشرع محاولة منهم لوضع ضمانة تحد من التسلط والتغلب في كثير من الأحيان. قارن؛ القاضي أبو يوسف؛كتاب الخراج، م، س، ص142.

(29) لم يكن صدفة أن يعقد الفقهاءء مصنفات تهتم بتدبير بيت المال؛ إذ السبب في ذلك وعيهم بضرورة إخضاع تصرف الحاكم في المال العام لضوابط الشرع. أنظر؛البلاطنسي؛تحرير المقال في ما يحل ويحرممن بيت المال، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1989. وأنظر كذلك؛ ابن سودة؛كشف الحال عن الوجوه التي ينتظم بها بيت المال، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 200.

مختلف مستوياتها عامة، وما تعلق منها بالرعية على وجه التحديد.

2 - ولعله من النافل القولُ إن فكرة الرعية ظلت في جملة الهموم المركزية التي استبدت بمختلف قطاعات الفكر السياسي الإسلامي. إذ أتت تُعبر عن الوضع الذي يحتله المحكوم في علاقته بالحاكم. لم يجد فقهاء الإسلام صعوبةً في البحث للفكرة تلك عن أصولٍ في السنة النبوية[30] تلتمس لها المشروعية الدينية والتاريخية، الأمر الذي أضفى على المفهوم طابعاً من البداهة يكاد يبتلع القدر الهائل من الغموض الذي يسكنه[31]. يدرك الماوردي أن الأزمة التي تعصف بالسلطة تمس، في حيزٍ مهم منها، علاقة الملك بالرعية، وهو ما عبر عنه بالتنبيه إلى شعور الرعايا بالغبن إزاء السلطة القائمة، ذلك أنه "إذا لم يكن في سلطان الملك سرور لرعيته كان ملكه ظلماً"[32]. مما يأذن لنا بالقول إن مقبولية الدولة ومشروعية سلطتها يمكن أن تُقاس بشعور الرعية بالسرور أو بالغبن. فالمشروعية لم تعد مسألة تطبيقٍ وإنزالٍ حرفيين للشرع على الواقع فقط، بل غدت تعبر عن آثار ذلك في الحياة اليومية للأفراد. يمكن أن ننتبه إلى أن الحديث عن السرور هنا تم انطلاقاً من اعتباره شعورًا يتحقق داخل الدولة في علاقة معيشة مع السلطة، فهو حديث إذن عن موقف عام من الدولة؛ مما يعني أن إصلاح وضعيتها لا يمكنه أن يتم إلا من خلال تغيير هذا الشعور الذي يخامر الفرد كلما فكر في السلطة أو عاش تجربة معها. ويبدو أن الماوردي فطن إلى أن تحقيق ذلك يقتضي إعادة النظر في العلاقة التي يمكن أن تجمع بين الملك والرعية بحسبانهما طرفيْ معادلةِ السلطة.

كانت من علامات ذلك أن ارتفع الماوردي بتلك العلاقة إلى مستوى القاعدة المؤسسة لسياسة الملك. فوجدناه ينبه الملك إلى أن الرعية "أمانات

(30) هذا هو مضمون الحديث المتداول بين الفقهاء والكتاب؛ "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته"

(31) Bernard Lewis, Le langage politique de lislam, in, Islam,Paris, Gallimard, p. 755.

(32) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص215.

الله التي استودعه حفظها، واسترعاه القيام بها"[33]. ما الذي يعنيه الاستيداع هنا؟ يمكن للبعض أن يحمل الكلمة على معناها الحرفي، فينتهي به الأمر إلى المطابقة بين موقف الماوردي وموقف مرايا الأمراء[34]. بيد أنه يتجاهل بذلك أن فقهاء السياسة كانوا يذكرون الملك بالرقابة الإلهية عليه بحثًا منهم عن ضمانةٍ لحماية المحكوم من بطشه، والاستيداع هنا يُفهم في ضوء التذكير بوصاية الشرع على الحاكم. ولعل تشبيه الماوردي علاقة الحاكم بالرعية بتلك التي تجمع اليتيم بولي أمره خير دليل على ذلك[35]؛ فكما أن ولي اليتيم "المندوب لكفالته، والقيم بمصالحه، يلزمه بحكم الاسترعاء والأمانة أن يُقَوِّم زَلَلَهُ، ويُصلح خلله، ويَحفظ أمواله، ويثمر مواده" فكذلك مكانة الملك "من الرعية في الذب عنهم، والنظر لهم، والقيام بمصالحهم"[36]. ومن المؤكد أن لهذا التشبيه بُعدَهُ السلبي الذي يقر بقصور الرعية قياساً بالحاكم الذي يتبوأ فيه مكانة الوصي. بيد أن هذه العلاقة يجب أن تفهم من منظور غائي، أي بالنظر إلى الغاية التي ترومها، والتي عبر عنها الماورديبحفظ الأموال والمصالح. إذ سرعان ما ينبه الحاكمَ إلى وجود علاقةٍ متبادلةٍ، دنيويةٍ هذه المرة، تحكمُ هذا النوع من المسؤولية، مادام أن "النفع بصلاح أحوالهم عائدٌ عليه، والضرر متعدٍ إليه، فلن توجد استقامة ملك فسدت فيه الرعية"[37]. تهمنا هذه الملاحظة لأننا نقرأ فيها تنبيهًا للحاكم إلى القوة الضاغطة التي تمتلكها الرعية إن هي أمست ضحية الجوْر. لذلك نجد الماوردي يشدد على خطورة أن يطال الفساد سيرة الملك في الرعية، خاصةً إن هي اتسمت بقوة الاستقامة، إذ من

---

(33) المصدر نفسه، ص214.

(34) ونقرأ في كتابسر الأسرارما يلي؛ "الملك من استرعاه الله أمر عباده، وقلده أمورهم وتدبيرهم، وأطلق يده على أبشارهم وأموالهم ودمائهم وجميع أحوالهم، كالإله، فهو متشبه بالإله" ذكره، عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص125.

(35) في ضوء هذا الموقف يجب أن نفهم موقف القاضي أبي يوسف من ممارسة السلطة على الذميين، إذ يذكر الخليفة بضرورة تجنب الاعتساف في ذلك. مما يعني أننا أمام تصور لينٍ للسلطة. أنظر؛ القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، م، س، ص148.

(36) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص214.

(37) المصدر نفسه، ص252.

شأن ذلك أن يقود حتمًا إلى فقدان الملك[38].

وفي هذا المقام بالذات يقحم الماوردي مفهوم العدل بحسبانه الآلية الأضمن لتجنب مثل هذا الوضع المثخن بالفساد. بيد أن هذا المفهوم يتخذ في هذا السياق معنىً عاماً يكاد يتماهى مع جملة الحقوق التي للرعية على الحاكم، والتي حصرها الماوردي في عشرة بدت له أساسية لإقامة الملك[39]. وُيسعفنا تدقيق النظر في طبيعة هذه الحقوق بالانتباه إلى أنها محكومة بهاجسين اثنين؛ هاجس الشرعية الدينية المتمثل في إقامة الحدود والحقوق الإلهية على الرعية (الحقين السادس والسابع)، وهاجس الشرعية الدنيوية الذي يمتد ليشمل مصالح الرعية، من قبيل ضمان حق السلم، والملكية، والنصَفَة، وحفظ المياه والقناطر، وغير ذلك.

يحق للبعض أن يعترض على هذا التأويل، الذي ينأى بتصور الماوردي للسلطة عن التصورات الاستبدادية التي استتب لها الأمر في الثقافة الإسلامية، خاصةً إن هو تذكر أن هذا الفقيه لم يتردد في أن ينصح الملك بالحاجة إلى الرهبة في التعامل مع الرعية، الأمر الذي يجعله أقرب إلى تصور مفكرٍ كابن طباطبا الذي عد الهيبة مقياسًا لصحة الملك وسلامته[40]. بيد أن إعمال الفقيه

(38) "فإن استدرك صلاح ملكه بعدل سيرته وصحة سياسته، وإلا تطاولت عليه الرعية بقوة الاستقامة، وكان معهم بين أمرين؛أحدهما؛ أن يصلحوه حتى يستقيم؛ فيصير مأمورا بعد أن كان آمرا، ومقهورا بعد أن كان قاهرا، وتزول هيبته، وتبطل حشمته، ولا يبقى له من الملك إلا اسم مستعار قد استبقوه تفضلاً.(...)والثاني؛ أن يعدلوا إلى غيره فيملكوه عليهم فيكونوا له أعوانا إن نوزع، وأنصارا إن قورع، فيصير بفساد سيرته مزيلا لملكه، ومعينا على هُلْكه". المصدر نفسه، ص253. (التشديد من عندي).

(39) "والذي يلزم الملك في حقوق الاسترعاء عليهم عشرة أشياء؛أحدها؛ تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين.والثاني؛ التخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين.والثالث؛ كف الأذى والأيدي الغالبة عنهم.والرابع؛ استعمال العدل والنصفة معهم.والخامس؛ فصل الخصام بين المتنازعين منهم.والسادس؛ حملهم على موجب الشرع في عباداته ومعاملاتهم.والسابع؛ إقامة حدود الله تعالى، وحقوقه فيهم.والثامن؛ أمن سبلهم ومسالكهم.والتاسع؛ القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم.والعاشر؛ تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم، ومنازلهم؛ فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة".، المصدر نفسه، ص214.

(40) سبق للباحث عز الدين العلام أن تبنى هذا الموقف في تحليله لنصيحة الملوك =

لمفهومالرهبةتم في إطار وصله بمفهومالرغبةالذي ورد في معرض تحديدٍ دقيقٍ لواجبات الملك تجاه الرعية. كما أن توظيف هذا الزوج المفاهيمي (الرغبة/ الرهبة) اقتضى منه ربطه بزوجٍ مفاهيميٍ آخر هوالإنصاف والانتصاف[41]، في محاولةٍ منه لصرف الأول منهما عن أي تأويلٍ استبدادي. إذ يتخذ الإنصاف صورة "عدلٍ يفصل بين الحق والباطل"، لذلك فإنه شكل آليةً لضمان الاستقرار الاجتماعي والسياسي، "يستقيم به حال الرعية وتنتظم به أمور المملكة، فلا ثبات لدولةٍ لا يتناصف أهلها، ويغلب جورها على عدلها"[42]. في حين يكون الانتصاف هو "استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة". أما ما يهم الماوردي من كل ذلك فهو أن في "الانتصاف قوام الملك، وتوفير أمواله، وظهور عزه، وتشييد قواعده. وليس في العدل ترك مال من وجهة، ولا أخذه من غير وجه، بل كلا الأمرين عدلٌ لا استقامة للملك إلا بهما"[43].

ثمة ملاحظتان على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية يجب الانتباه إليهما؛ تتعلقأولهمابالمكانة التي يحتلها مفهوم العدل في تصور الماوردي لمسألة الإصلاح. فهو من هذه الجهة لا يمثل استثناءً بالنسبة إلى فقهاء السياسة الذين تمسكوا بشعار العدل في مواجهة فساد الدولة الذي تقاطع فيه انقسام الدولة ووهنها بانتشار الجور والقهر[44]. لكن العدل هنا ليس ينحصر في بعده الشرعي المحض، أي باعتباره شرطًا قبليًا يجب توفره في الإمام قصد تمكينه من تنزيل مقتضيات الشرع على الواقع السياسي، مادام أن جل الفقهاء انتهى

= للماوردي، ويبدو لي أن المطابقة بين الموقفين تنجم عن عدم التمييز بين الحقل الفكري الذي يتحرك فيه كل مفكر على حدة. أنظر؛ عز الدين العلام، الآداب السلطانية، دراسة في بنية الخطاب السياسي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 2007، ص190.

(41) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مصدر سابق، ص225.

(42) الصفحة نفسها.

(43) المصدر نفسه، ص228.

(44) أنظر الفصل الذي خصصه ابن خلدون للنظر في علاقة العدل بالعمران تحت عنوان؛ في أن الظلم مؤذن بخراب العمران، في؛ عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص223.

إلى التنازل عن شرط العدالة باسم المصلحة(45). لذلك نلمس توجهًا صوب ربط العدل بسياسة الدنيا(46). وهنا وجب أن نلاحظثانياً، هذا الارتباط بين العدل من حيث هو رعاية للمصالح وتشديد الماوردي على جدلية الحق والواجب التي يجب أن تقام السلطة على قواعدها. إن ما يقصده الفقيه بفكرة العدل في مقامنا هذا هو هذه العلاقة المتوازنة بين الرعية والملك، والتي تبقى المدخل الأساسي لكل إصلاح ممكن في نظره.

خاتمة:

التفكير في السلطة عند الماوردي تفكير في أنموذج للعلاقة المشروعة بين الحاكم والمحكوم، وقد استخلص ملامحها في خضم معاينةٍ مريرةٍ لمشاهد تَحَلُّلِ الخلافة وتفتتها إلى دولٍ قامت على أساس الغلبة والقهر والعصبية. لذلك كان رهانه على إصلاح الدولة يقتضي البدء بإصلاح علاقة الملك بالرعية من خلال إخضاعها لمنطق الحق والواجب، أي بتحويلها من مجال "حراسة الدين" إلى "سياسة الدنيا" دون التخلي عن مقدماتها الشرعية التي تمكنها من احتكار الهالة الرمزية التي تحتاجها مؤسسة الخلافة. يمكن للمرء أن يعترض على هذا التأويل بالقول إن تشديد الماوردي على العدل مع الرعية جاء تعبيراً عن لحظة فقد فيها الخليفة نفوذه الفعلي، لذلك لم يتبقَّ له غير الانفتاح على الرعية لأنها آخر ما يمكن اللجوء إليه. بيد أن مثل هذا الاعتراض لا يأخذ في الحسبان أن الفقيه لا يخصُ الخليفةَ بحديثه عن تأسيس الملك أو إصلاحه، بل لا يكاد يذكره في مقام توجيه نصائحه إلى الملك والوزير. كما أن تصوره للعلاقة بالرعية يأتي حلقةً ضمن سلسلةالعلاقات التي تحدد طبيعة المُلك، من قبيل العلاقة بالجند وبيت المال والخاصة...الخ،

---

(45) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار المناهج، جدة، 2008.ص، 296.

(46) لعله يجب التذكير بأن ظهور عبارة "سياسة الدنيا" كانت تعبيرا عن الانتقال بالفكر السياسي الإسلامي من ميثولوجيا الإمامة وفقهها إلى الاعتراف بقوة الواقع والعمل على التعايش معه. أنظر تعليق رضوان السيد على هذه المسألة في؛ ابن حداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى 1983، ص35.

وهي أمور يمكن أن يُقال عنها ما قيل عن علاقة الحاكم بالرعية، إذ حاول هذا المفكر أن يجعل الصلة المعتدلة بها قوام تصوره التركيبي للسلطة، وهو ما يعني منحها قدراً من الاعتراف بامتلاك نصيب معين من القدرة على توجيه الملك وتأسيسه، بل وفي فساده كذلك.

الفلسفة والدين عند الفارابي

■ نورالدين علوش*

شهدت الحضارة العربية الإسلامية جدلاً ونقاشاً واسعين حول علاقة الفلسفة بالدين، وانبثقت مقاربات فلسفية مختلفة للدين، كما شهدت حواراً غنياً حول مختلف مسائل العالم والإنسان والأشياء، إلى جانب سجالات ومماحكات في الفكر السياسي أثارها العديد من الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا وابن باجة والماوردي والغزالي وابن رشد والجويني وابن تيمية، وسواهم من الفلاسفة الذين اسهموا بانتاجاتهم في الحقل السياسي الإسلامي.

ومن بين المحاولات الفلسفية الرائعة التي عالجت إشكالية الدين والفلسفة؛ نجد مقاربة الفيلسوف المسلم الفارابي او المعلم الثاني كما يطلق عليه.ولعل الفضل في الاهتمام بهذا الفيلسوف في العالم العربي الإسلامي يرجع الى كل من الباحث المقتدر محسن مهدي بإيعاز من أستاذه الفيلسوف ليو استراوس والباحث العربي الكبير إبراهيم مذكور الذي أنجز أطروحتين حول الفارابي في باريس عام 1934 حول مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية[1].

وقد عمل الفارابي ما بوسعه كي يزيل فتيل النزاع وسوء الفهم بين الدين والفلسفة والسياسة، وميّز ما بين الملة الفاضلة وهي الأديان السماوية، وبين

---

* المغرب.

(1) محمد ايت حمو، الدين والسياسة عند الفارابي، دار التنوير، لبنان، 2011، ص5.

الملة غير الفاضلة وهي الأديان الوثنية، ورأى أن الملة شبيهة بالفلسفة من حيث التقسيم النظري والعملي لهما، فالمسائل العملية التي في الملة تجد كلياتها في الفلسفة العملية. بمعنى أن المسائل والأوامر العملية أو قل الشريعة التي في الملة هي تلك الموجودات الكلية التي في الفلسفة العملية وقد قيدت بشرائط.

فالفلسفة العملية تعطي براهين ما هو عملي في الدين، بينما الفلسفة النظرية تعطي براهين ما هو نظري في هذا الدين. ولا سبيل إلى بلوغ مرتبة التبصّر في الدين من دون الحكمة وعلومها المختلفة، لذلك سعى إلى أقلمة وتبيئة علوم الحكمة في البيئة الإسلامية، كي تصطف مع علوم الملة لتحقيق مشروع المدينة الفاضلة في الواقع الإسلامي.

بتأكيد الفارابي على أن الدين يحاكي أو يوازي الفلسفة، فإنه بذلك إنما يفترض أن المشرّع الملهم الحقيقي هو نتاج الطبيعة نفسها للملك الفيلسوف. كما أن الدين عند الفارابي هو عامل توحيد لأي مجتمع. ولأن المجتمعات عرضة لأن يصيبها النقصان أو الفساد، فإن هذا ينطبق أيضاً على الأديان، وبالتالي فإن الإثنين يقللان من مستوى المنضوين تحتهما. لهذا يعتبر الدين السليم موازاة لأعلى درجات الفلسفة. وهذا الشيء يمكن اختباره لمن حقق أعلى مراتب الإنسانية الحقة عبر التسامي بالمقدرة الفكرية الناشطة إلى حيث تنتمي حقاً لتكون قناة نقية من المقدرة الفكرية العاملة.

يعدّ الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين، وقد أطلق عليه معاصروه لقب "المعلم الثاني" لاهتمامه الكبير بمؤلفات أرسطو "المعلم الأول"، وتفسيرها، وإضافة الحواشي والتعليقات عليها، ومن خصائص فلسفة الفارابي أنه حاول التوفيق من جهة، بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون، ومن جهة أخرى بين الدين والفلسفة، كما أنه أدخل مذهب الفيض في الفلسفة الإسلامية ووضع بدايات التصوف الفلسفي.

ورغم شهرة الفارابي في الفلسفة والمنطق، فقد كانت له إسهامات مهمة في علوم أخرى كالرياضيات والطب والفيزياء، فقد برهن في الفيزياء على

وجود الفراغ، وتتجلى أهم إسهاماته العلمية في كتابه "إحصاء العلوم" الذي وضع فيه المبادئ الأساس للعلوم وتصنيفها؛ حيث صنف العلوم إلى مجموعات وفروع، وبين مواضيع كل فرع وفوائده.

وبجانب إسهامات الفارابي في الفلسفة، فقد برز في الموسيقى، وكانت رسالته فيها النواة الأولى لفكرة اللوغارتم حسب ما جاء في كتاب "تراث الإسلام"، حيث يقول كارا دي فو (Carra de Vaux): أما الفارابي الأستاذ الثاني بعد أرسطو وأحد أساطين الأفلاطونية الحديثة ذو العقلية التي وعت فلسفة الأقدمين، فقد كتب رسالة جليلة في الموسيقى وهو الفن الذي برز فيه، نجد فيها أول جرثومة لفكرة النسب (اللوغارتم)، ومنها نعرف علاقة الرياضيات بالموسيقى.

لم يفرّق الفارابي بين الدّين والفلسفة بل حاول جاهدا التوفيق بينهما أو النظر في إمكانيّة توحيدهما لأنّهما يهدفان في نظره إلى غاية واحدة ويعالجان المسائل نفسها، فالنبيّ لا يختلف عن الفيلسوف بالوحي لأنّ الفيلسوف يتلقّى العلم مثل النبيّ من العقل الفعّال، وهذا هو الوحي، غير أنّه يختلف عنه بالملكة التي يتصّل بها بالعقل الفعّال، فتكون المتخيّلة عند النبيّ والعقل المستفاد عند الفيلسوف.

كما يبين الفارابي أنّ فلسفة أفلاطون وأرسطو تتوافق مع الدّيانات المنزّلة. وأنّ العلم المدنيّ هو "العلم الفلسفيّ" الذي يتعهّد بدراسة مثل هذه الموضوعات. كما عمد إلى إحياء الفلسفة السياسيّة الأفلاطونيّة والارتقاء إلى مرتبة العلم الذي يتعهّد بدراسة الأديان، فشدّد على علاقة الفلسفة بالسياسة ضمن مجتمع أو حضارة تتوطّد فيها علاقة الفلسفة بالدّين.

إنّ كتاب الملة هو الكتاب الذي وضّح علاقة الفلسفة السياسيّة بالقضاء وبعلم الكلام وإن لم يكن في المتناول إلّا منذ 1968. وهو الكتاب الذي تناول رؤية الفارابي فيما يتعلّق بعلاقة المدينة (cité) بالدّين، بالملّة (religion)، وهو الموضوع الأساسيّ للعلم المدنيّ أو للفلسفة السياسيّة.تبدو

علاقة الفلسفة السياسيّة بالملّة وطيدة، ذلك أنّ الملّة تمثّل ظاهرة سياسيّة، وتقليدا سياسيّا له من الاقتدار فالهيمنة ما يجعله أفقا للتفكير في المسألة السياسيّة بصفة عامّة.

أما من الناحية السياسية فالفارابي واحد من الفلاسفة الّذين تكلّفوا عناء التّفكير والتّفلسف في مسعىً لوضع الأسس والتّصوّرات الكفيلة بتحقيق السّعادة للمجتمع الّذي يتكوّن من الرّئيس والمواطنين ومراتب الرّئاسة المختلفة في إطار مجتمع المدينة الواحد، وفقَ تصوّرٍ فلسفي مثالي مستمدٌّ في جانبٍ كبيرٍ منه من التّصوّرات الفلسفيّة للفلاسفـة اليونان، خصوصاً (أفلاطون وأرسطو) ومن الشّريعة الإسلاميّة، لينتهي بعد ذلك إلى وضع تصوّرٍ فلسفيٍّ أخلاقي للعلم السّياسي الّذي يكون قادراً على تحقيق السّعادة لمجتمع المدينة الفاضلة.

وعليه سيتناول الفارابي عدداً من المسائل السّياسيّة بروحٍ فلسفيّة تأمليّةٍ تنتهي إلى مطابقة ما بالأعيان للتصوّرات الفلسفيّة للكون والعالَم والاجتمـاع المدني الّذي ينبغي أن يخضع للمبادئ والنّواميس الّتي يخضع لها العالـم الطّبيعيّ ذاته، تلك المبادئ الّتي تنطلق من التّسليم بوجود اللّه بوصفه رأس الموجودات وكمالها المطلق وواجب الوجود الّذي يعقل ذاته بذاته وتصدر عنه سائر الموجودات باعتبار أن وجوده هو المصدر الّذي تصدر عنه الأشياء كلّها، من هنا جاء ترتيبه للعقول ابتداءً بالعقل الأوّل الّذي تصدر عنه العقول العشرة الباقية، متأثّراً بنظريّة الفيض الأفلاطونيّة. عنايةً بالسّياسة رغـم أنّه لم يشارك فيها أدنى مشاركة"[2].

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، الطبعة الأولى، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1984، ص110.

أبو نصر الفارابي
في الدراسات المغربية وتعدُّد القراءة
من الفحص الإيديولوجي إلى الفحص الدلالي

د. إبراهيم بورشاشن

عندما نتأمل الدراسات الفلسفية في مجال الفلسفة الإسلامية في المغرب، نجدها ما تزال في بداياتها لعدم وجود تغطية كافية لحقل الدراسات الفلسفية الإسلامية سواء من حيث الأعلام أو الموضوعات المطروقة، ذلك ما نلمسه مثلا ونحن نتصفح ما أنتجه المغاربة في أبي نصر الفارابي[1]، حيث إنه من حيث المقالات المنشورة عن الفارابي لم نعثر لحد الآن إلا على خمس مقالات واحدة للأستاذ محمد عزيز الحبابي[2] وأخرى للأستاذ محمد عابد الجابري[3] واثنتان للأستاذ محمد المصباحي[4] وواحدة للأستاذ محمد

(1) من الكتب المنشورة عن الفارابي ثلاثة كتب، أحدهما للأستاذ عبد السلام بنعبد العالي عن السياسية عند الفارابي والآخر للأستاذ محمد قشيقش عن الإنسان عند الفارابي وآخر للأستاذ حمو النقاري عن نظرية العلم عند الفارابي.

(2) محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988.

(3) نشرها تحت عنوان "مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية" في كتابه "نحن والتراث، نشرة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ماي 2006 وهي عبارة عن محاضرها كان المرحوم الجابري قد ألقاها ببغداد بمناسبة الذكرى ألف ومائة وعام على ميلاد الفارابي.

(4) الأولى تحت عنوان أبو نصر الفارابي، البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة، منشورة ضمن كتاب "من المعرفة إلى العقل" بحوث في نظرية العقل عند العرب والثانية منشورة في كتاب وتشكل الفصل التاسع منه تحت عنوان "إشكالية أنحاء الوحدة وعلاقاته عند الفارابي، قراءة في كتاب الواحد والوحدة لأبي نصر الفارابي.

مرسلي[5] وإشارة لدراسة علي آيت أوشان عن "التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية" وهو الكتاب الذي افرد فيه جزءا للحديث عن التخييل الشعري عند الفارابي، والدراسة على ما يبدو لما تنشر بعد[6].

ويخال إلينا أننا أزاء ست قراءات للفارابي، قراءتان تعلنان عن مقاصدهما الإيديولوجية منذ البداية، وتغرقان فيها، حتى إنهما لأن تكونا تقريرا إيديولوجيا أقرب من أن تكونا بيانا فلسفيا، ودراسة تفصح عن هذه المقاصد في النهاية، لكن تظل في روحها فلسفية، والدراسات الثلاث الأخرى يهمها البحث الدلالي؛ إحداهما في دلالة الواحد والأخرى في دلالة الحرف، والأخرى في دلالة التخييل، من دون أن تخرج الدراسة الثانية عن هذا الإطار لاشتغالها على مفهومي المعرفة والسعادة.

ويمكن القول إن دراسة الأستاذ الحبابي عن الفارابي جاءت عرضا بعد دعوته إلى مؤتمر بغداد حول المعلم الثاني، إذ لا نجده بعد ذلك يعرج على هذا الفيلسوف رغم إشادته الكبرى به في هذه الدراسة التي اعتبر فيها "الفارابية فلسفة أثرت الثقافة وساهمت في حوار الأجيال" و"أنها تساير تقدم الفكر وتحرره"[7]. والحبابي في دراسته هذه، التي لا تتميز كثيرا بانسجامها المنطقي، كما سنجد في دراسة الجابري التي تغرف من نفس النهر ولكن بمنهجية أكثر اتساقا وانسجاما، يجعلها محورين كبيرين، محور يفرده للعناصر الابستملوجية لتاريخية الفارابي، ومحور يفرده للعناصر الوجودية لتاريخية الفارابي، لكننا نجده يضيف مرحلة ثالثة لإبراز المباحث البارزة في فلسفة الفارابي قبل أن يأتي بمرحلة رابعة لمتفرقات، فضلا عن مقدمة للعرض وخاتمة.

---

(5) في كتابه "دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر نشر د.محمد مرسلي دراسة حول الفاربي تحت عنوان "الأدوات عند الفارابي من خلال "الألفاظ المستعملة في المنطق" عرض وتأويل، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2004.

(6) نشر عنها ملخصا في مجلة البيت التي يصدرها بين الشعر في المغرب، العدد 9 شتاء 2006.

(7) محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988 ص43.

فماذا يقصد الحبابي بالتاريخية؟ وما هي عناصرها الابستمولوجية والوجودية؟ وما قصد الحبابي من دراسته هذه عن الفارابي؟

التآريخية عند الحبابي هي ضدا عن التأريخ، فإذا كان التأريخ ضربا من عرض الأحداث في تسلسلها التاريخي من حيث "تلخيص أراء الفارابي أو شرحها"، فإن الحبابي يريد أن يتميز عن المؤرخ، فهو فيلسوف يبحث في التآريخية؛ إنه يقصد إلى تأويل آراء الفارابي، لكن ليس التأويل بمعنى "الرجوع إلى المعنى الأول" وإنما التأويل بمعنى "التفسير المكيف لما يمكن أن تحمله الفارابية من معان ظاهرة وأخرى محدوسة"[8]، ويعتقد الحبابي أن ذلك هو نفس المنحى المنهجي الذي سلكه الفارابي نفسه حين "جعل من التأويل... ركن الزاوية في منهجه"[9]، ولا يتحرج الحبابي في التصزيح بأنه سيقرأ الفارابي قراءة ايديلوجية حين يسم مقاربته للفارابي بأنها ضرب من "استغلال" الفارابية "على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرها وما يمكن أن توحي به بالنسبة لعصرنا، عسانا نتفهمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصقا بالقضايا الحالية للعالم العربي - الإسلامي"[10]. فالحبابي واع، كما سيعي الجابري، أن عمله "عمل موجه وغير برئي"[11]، ولن يرفض الفارابي ذلك، عنده، بل سيرحب بتجاوز حرفية آثاره لإبراز إشكالاتها[12]، لذا سيسعى الحبابي لإعطاء صورة مصغرة عن الفارابية، قد تكون نظرة مختصرة لكنها متكاملة عن فلسفة الفارابي، تجمع إلى جانب النظر في "تآليف الفارابي" ما يمتد في حدس الحبابي "من مضمرات، وتساؤلات، وأجوبة، وتساؤلات بلا أجوبة"[13]، وهكذا يضعنا الحبابي، كما سيضعنا الجابري، في فضاء ايديلوجي صارخ، بؤرته "قارئ... يميز تلقائيا ما يلائم طبعه

(8) محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988، ص9.

(9) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(10) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(11) المصدر نفسه، ص10.

(12) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(13) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

واهتماماته"، فنحن هنا أمام ذات متمركزة على نفسها تريد أن ترى في الفارابي "عناصر الرسالة الخاصة التي وجهها الفارابي إلى محمد عزيز الحبابي[14]، وهي رسالة "تخاطبنا من خلال لغة اليوم وفي نطاق مشاكلنا الخاصة"[15]، ويسعى الحبابي إلى التقاطها والتعبير عنها.

فماذا أراد الفارابي أن يقول لفيلسوفنا الشخصاني؟

أراد أن يقول له إن فلسفته "تولدت... عن أزمة سياسية ومجتمعية" دفعته إلى البحث "عن المجتمع الأمثل في مدينة فاضلة رغبة في تحقيق السعادة القصوى وتحقيق مستقبل بدأ... ولما ينته"[16]، ومن هنا يصوغ الحبابي أطروحة عرضه وهي أن "الفارابية إنسية في حوار متتابع عبر الأجيال"[17]. وسيحددها بأنها "إنسية أخلاقية"[18]، ويتفرع عن ذلك أمران اثنان: أصالة الفارابي وواقعية فلسفته.

الفارابي فيلسوف أصيل، فضدا على المستشرقين الذي رأوا في فلسفة الفارابي امتدادا لفلسفات سابقة، فإن الحبابي دون أن ينكر تأثر هذه الفلسفة بهذه الفلسفات إلا أن حضور "الرسالة المحمدية" واضح، فضلا عما أضافه المفسرون والفقهاء والمتكلمون "مما يجعل الفارابية حصيلة حوار، لا عملية نقل... حوار بذهنية إسلامية تأثرت بتراث العديد من الأمم"[19]. ولإبراز هذا البعد الإسلامي في شخصية الفارابي والذي ميزه عن فلاسفة اليونان سيجعل الحبابي الفارابي فيلسوفا ملتزما "انغمر في الجهاد من أجل تحقيق نزوع مستقبلي لا يتعارض فيه [الفلسفي] مع أصول الإسلام"[20]، ولا يخفى هنا أن الحبابي يسقط على الفارابي شخصانيته الإسلامية، فيراه بعيون وجودية

---

(14) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(15) المصدر نفسه، ص43
(16) المصدر نفسه، ص10
(17) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(18) المصدر نفسه، ص36.
(19) المصدر نفسه، ص11.
(20) المصدر نفسه، ص12.

ذات سمة إسلامية، إذ الفارابي عنده "تشخصن وحمله معه ممكناته ما ظهر منها وما بطن"[21]، فأنشأ فلسفة إنسية كان الإنسان محور تفكيرها، والمسؤولية أساسها والحرية مستلزمها[22] بل إن كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة يجسد مشروعـ[ـه] المستقبلي الأصلي متجاوزا مساوئ حاضره الذي يربطه بالتاريخ"[23]. ومن هنا لم يكن الفارابي صوفيا منعزلا يعيش على الهامش كما روج له البعض[24]، بل كان في قلب المعركة يعيش "حياة فيلسوف" و"حياة فنان"[25]، فكانت فلسفته بذلك فلسفة تقدمية[26]. لقد ارتبط الفارابي بتآريخيته فكان فيلسوفا ملتزما ومفكرا مسلما يؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[27]، لذا كانت فلسفته "جزءا من ذاكرة الأمة الإسلامية"[28]، مما يدل على أن فلسفته لم تكن فلسفة منقولة فقط، فالفارابي بأخلاقه الزهدية الإصلاحية وبمنهجه العقلاني التجريبي[29] أنشأ فلسفة ذات نسق نقدي - إصلاحي[30] ومن هنا البعد الثاني، وهو واقعية فلسفة الفارابي.

- ترتبط واقعية فلسفة الفارابي بأصالته كذلك، لكن أيضاً بنقد القراءات التي تجعل هذه الفلسفة ذات بعد ميتافيزيقي تجريدي ليس غير؛ فالحبابي بعد أن يقدم تعريف الفارابي للفلسفة وأنها "العلم بالموجودات بما هو موجودة"[31]، يؤوله تأويلا يخرجه عن سياقه الفلسفي الانطلوجي بل

---

(21) المصدر نفسه، ص42.
(22) المصدر نفسه، ص24.
(23) المصدر نفسه، ص23.
(24) المصدر نفسه، ص12.
(25) المصدر نفسه، ص13، 21-22.
(26) المصدر نفسه، ص34.
(27) المصدر نفسه، ص23.
(28) المصدر نفسه، ص43.
(29) المصدر نفسه، ص35-36.
(30) المصدر نفسه، ص39.
(31) المصدر نفسه، ص14.

"يستغله" كما يصرح، ليؤكد من خلاله الطابع الواقعي لفلسفة الفارابي، فيصبح العالم عنده هو العالم الملموس، علته العقل الفعال أما الله فهو الذي وهب العقل وأبدعه[32]. أما عن أهمية الإلهيات في فلسفة الفارابي فلا يمكن أن نفهمه خارج تصنيفه في إحصاءه للعلوم حيث وسم الإلهيات بميسم إسلامي وأبان عن معرفة عميقة بعلم الكلام ونزوع قوي للتوفيق بين الدين والفلسفة، وهو النزوع الذي سيخطئه فينسب تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو[33]. إن فلسفة الفارابي عند الحبابي، هي فلسفة إلهية واقعية حيث إن "مسائل الله والإيمان مسائل جوهرية... [وهي] بعد من أبعاد الشخصية الإسلامية [و] من هنا اكتسبت الواقعية"[34]، بل إن الحبابي يرى في اعتناء الفارابي بتعريف أصول الفقه دعوة "غلى الاجتهاد والقياس" وهي في تقديره "صيحة إصلاحية تقدمية أطلقها الفارابي في وجه الذين نادوا بغلق باب الاجتهاد"[35]، وهكذا تكون فلسفة الفارابي "نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي"[36]، إنها "تأمل نقدي وتساؤلي" غايتها أن تخول الانسان الاندماج في محيطه"[37]. بل إن واقعية الفارابي تتجلى في أن فلسفته هي معرفة هادفة وموجهة توجيها جماهيريا وليس فلسفة نخبوية"، وهذا الفارابي نفسه يصرح أن فلسفته علم يستعمل "في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن"[38]. وهي قريبة من ذلك لأن الفارابي حين فضل الجانب العملي في فلسفته ركز على الأخلاقية[39] وجعل فلسفته مصدر السعادة[40]، وجعل السعادة تتم بالتعاون، والتعاون بتقسيم المهام وملاك ذلك كله

---

(32) المصدر نفسه، ص14.
(33) المصدر نفسه، ص16.
(34) المصدر نفسه، ص18.
(35) المصدر نفسه، ص31.
(36) المصدر نفسه، ص25.
(37) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(38) المصدر نفسه ص20.
(39) المصدر نفسه ص42.
(40) المصدر نفسه، ص24.

المسؤولية[41] وآخى بين النبوة والفلسفة حين جعلهما مسؤولين "عن تحرير المجتمعات والأفراد"[42]، وجعل الدولة وسيلة لتحقيق الإنسان الفاضل[43]

وأخيرا، لقد تجنب الحبابي التأريخ؛ أي حصر الفارابي في لغة عصره واهتمامات عصره، وقال ب "التآريخي" أي تبنى إشكالية الفارابي وأول لغته تأويلا كان غرضه إضفاء ضرب من "الأسلمة" على فلسفة الفارابي[44]، وإبراز طابعها الوجودي - الشخصاني. وكأن الحبابي يرى في الفارابي "شخصاني" عصره كما رأى الجابري فيه "روسو" عصره، يبرران معا كيف يمكن أن نستفيد نحن المعاصرين من الفارابي[45]. وإن لم يحل دون ذلك والحبابي أن يوجه انتقادات خفيفة لأبي نصر[46].

سمى الحبابي قراءته بالقراءة "الحوارية التأويليه"[47]، لكنه تطامن، فلم يدع أنها القراءة الوحيدة الممكنة، فقال بحدودها، فهي "قراءة من عدة قراءات ممكنة" و"رواية من عدة روايات ممكنة"[48]. فما القراءات الأخرى التي قدمت للفارابي، وما الحكايات الأخرى التي حكيت عنه؟

ثانيا: حكاية المرحوم الجابري قريبة من حكاية المرحوم الحبابي. لكن إذا كان من فضل للأستاذ الجابري على الفلسفة الإسلامية في المغرب على الخصوص، فإن هذا الفضل يتجلى في أنه أعاد الحياة للفلاسفة المسلمين، وأقامهم من مرقدهم، وحدد لهم وجهتهم، ليناضلوا معه في أكثر من واجهة في حياته السياسية، فقد كان ذلك قصدا له أول وليس قصدا ثانيا أو ثالثا كما كان عند المرحوم الحبابي.

---

(41) المصدر نفسه، ص30.
(42) المصدر نفسه، ص30.
(43) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(44) انظر استشهادات الحبابي بالقرآن الكريم ص31-32، 37، 40.
(45) المصدر نفسه ص42.
(46) المصدر نفسه، ص39-41.
(47) المصدر نفسه ص41.
(48) المصدر نفسه، ص42.

لقد استحضر الجابري الفلاسفة المسلمين، والفارابي على الخصوص موضوع بحثنا، استحضارا إيديولوجيا انسجاما مع منهجه الذي اختاره في قراءة الفلسفة الإسلامية، والذي يبدو أنه كان منهج "العصر"، إذ ليست هناك قراءة بريئة عنده، كما هو الأمر عند سلفه؛ فأن نقرأ الفلسفة قراءة إيديولوجية واعية أفضل من أن نقرأها قراءة غير واعية[49]، وهو في هذا يتفق مع القراءة الحبابية للفارابي، ومن هنا أيضاً هذا الوضوح الكبير الذي تقاسمته الدراستان، فلا صعوبات ولا إشكالات والتأويلات المختلفة لا محل لها، فهناك تأويل واحد، به نرد على المستشرقين وعلى الذين يفصلون الفكر عن الواقع:

فالمستشرقون، وهو مهووسون بالنظر إلى امتدادات الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية حتى قال أكبرهم إن هذه الفلسفة ليست في المطاف الأخير إلا فلسفة يونانية مترجمة، يرد عليهم الجابري ببيان مظاهر الإبداع في الفلسفة الإسلامية التي لم تكن قراءة للفلسفة اليونانية فقط بل قراءة لواقعها مما أضفى عليها طابعا من أصالة؛ تتجلى بعض مظاهر هذه الأصالة في أن الفارابي جمع بين أفلاطون وأرسطو، ولم يقصر فكره على أفلاطون، مما يدل على أن الفارابي لم يكن فيلسوفا ناقلا كما يزعمون[50]، وفي أن قراءة الفارابي للفكر اليوناني كانت قراءة عربية إسلامية وقراءته للملة الإسلامية قراءة فلسفية يونانية[51]، فلم ينقل أجدادنا الفلسفة اليونانية إلا لدوافع عميقة مرتبطة بواقعهم، وهو الأمر الذي سيفصل فيه الجابري القول ليبين الارتباط القوي للفلسفة الإسلامية في شخص الفارابي بواقعها الحضاري العام.

ـ يبدو هذا الربط وكأن المرحوم يكتب تقريرا عن الحياة الفلسفية في زمن الفارابي من خلال نصوصه، وكأن فلسفة الفارابي تعكس بطريقة مرآوية "معطيات عصره ومشاكل مجتمعه"[52]، أو كأن النص عبارة عن تقرير

---

(49) نحن والتراث، مرجع سابق، ص134.
(50) نحن والتراث، ص114-115.
(51) مرجع سابق، ص122.
(52) المصدر نفسه، ص132.

إيديولوجي أو خبر تاريخي عن واقع معين، فكل شيء واضح[53]، ولا نحتاج "تأويلات"[54]؛ فكأن الفهم قبلي وما على نصوص الفارابي سوى أن تجيب. وإذا بدت مشكلة تركت[55]، وأحيانا يكتفي بتسجيل ملاحظات مكتفيا بفهم القراء لكتب الفارابي[56]، وكأننا أمام تعاقد ما في فهم فلسفة أبي نصر. فكيف قرأ الجابري المعلم الثاني، وكيف روى حكايته؟

ينطلق الجابري من مصادرة يزعم فيها أن الفارابي أنشأ منظومة جمعت بين الميتافزيقا والدين والسياسة والاجتماع جمعا اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية، وليس المطلوب، كما يقول، إذن إلا فهم الدوافع والغايات واستيعاب الإشكالية التي عاشها بكل جوارحه ودفعت به إلى إنشاء هذه المنظومة[57]. هذا ما ينبغي أن تتكاثف حوله الجهود لتقديم "الجواب الصحيح".

ولما كانت مسالة التوفيق بين الدين والفلسفة هي محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي[58]، فإن الجابري يرفض تأويلا مقدما لهذه العلاقة ويعده تأويلا سطحيا يعتمد على عنصر الصدفة من دون أن يقدم مصادره التي اعتمد عليها[59].

---

(53) ينقل الجابري نصا للفارابي ويقول إنه يكشف عن أن الدافع لقراءة الفارابي دافع ايديلوجي مكشوف ص113، وبعد أن يعرض الجابري نصا للفارابي في علاقة الدين بالفلسفة يقول: "هذا النص واضح تماما" ثم يلخصه في ست أفكار ص120-121، وبعد أن يعرض نصا آخر يقول "واضح أن مقصود الفارابي... هو إضفاء المشروعية... على مشروعه... المدينة الفاضلة التي يندمج فيها الدين والسياسية في الفلسفة" ص133، بل إن الجابري يطرح سؤالا ويدعو إلى تكاثف الجهود لتقديم "الجواب الصحيح" ص110، وكأننا في مجال العلم وليس في مجال الفلسفة؛ المجال الأكبر للتأويلات وتعدد القراءات...

(54) يذكر الجابري أربع تأويلات ويرفضها قائلا "إننا نرفض مثل هذه التأويلات" ص128.

(55) المصدر نفسه، ص112.

(56) المصدر نفسه، ص123.

(57) نحن والتراث، ص110.

(58) المصدر نفسه، ص111.

(59) المصدر نفسه، ص111، يذكر فقط في هامش 12 من ص128 بحث جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا.

ينطلق الجابري من تآليف الفارابي، فمن "الجمع بين رأيي الحكيمين" إلى "كتاب الحروف" إلى "كتاب الملة ونصوص أخرى" إلى كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وكأن هذا الترتيب في الكتب يدل على الترتيب الذي سلكته فلسفة الفارابي، فالجمع بين آراء معاصريه من خلال الجمع بين أفلاطون وأرسطو من خلال كتاب كان الفارابي يشعر في قرارة نفسه انه كتاب منحول[60]، يستجيب لإشكالية الفارابي العامة، إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

فالجمع بين رأيي الحكيمين هو المقدمة الأولى للجمع بين الفلسفة والدين، وليس الفارابي هو الذي يحدد هذه القراءة، إنما "القارئ هو الحضارة العربية الإسلامية، بكل أبعادها... ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف"[61]، ولما كانت الغاية واضحة ومقصودة فلا باس من "قراءة خائنة" لأرسطو وأفلاطون، بل لا باس "بتأويل إيديولوجي، تأويل هادف، يحقق رغبة في نفس المؤول، ويستجيب لإشكاليته الفكرية العامة"[62]، لذا فلا دور خطير لكتاب أوتولوجيا أرسطو، إذ الفلسفة الأرسطية التي كان يريدها الفلاسفة العرب هي ما عبر عنها هذا الكتاب، وهو التأويل الذي لم يكن من الممكن الانصراف عنه، لأنه "التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي السياسي الثقافي"[63]، وحتى يقدم الأستاذ الجابري تبريره لاختيار الفارابي لأرسطو، رغم أن قصد الفارابي، على ما يبدو، لم يكن أرسطو وإنما كان أفلاطون، يقرأ تاريخ الثقافة الفلسفية في الإسلام قراءة يونانية؛ فكما انتقلت هذه الثقافة الأخيرة من "الميتوس" إلى "اللوغوس" عبر سلسلة من التطورات التي أوصلتهم إلى "دولة الإسكندر المقدوني التي كان أرسطو فيلسوفها الأكبر... الذي أمدها بالحكمة... كما يقول الفارابي"[64]، فإن الحضارة

(60) مرجع سابق ص114.
(61) نحن والتراث، مرجع سابق، ص112.
(62) المرجع السابق، ص114.
(63) المرجع السابق، ص114.
(64) المرجع السابق، ص116.

العربية الإسلامية ستعرف نفس التطورات حتى تصل إلى "دولة العقل والتنظيم العقلاني" مع المأمون وهو التطور الذي جعل الحاجة إلى علوم أرسطو ماسة لتنتظم القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية في نسق عقلاني، وإذا كان أهل اليونان قد استفادوا من علوم الشرق في بناء حضارتهم، فكذلك صنع المسلمون مع الفكر اليوناني "وبدأوا في عهد الفارابي بالذات في عملية... دمج الفكر اليوناني في الفكر العربي الإسلامي... [أي] ما اعتدنا التعبير عنه بالتوفيق بين الدين والفلسفة"[65]، إنهما عملية حضارية إذن، لم يكن الفارابي سوى معبر عنها، ولذا خفف من التعارض بين الثابتين؛ اليوناني والإسلامي، وجمع بين أفلاطون وأرسطو، وبنى نوعا جديدا من علاقة الملة بالشريعة وأنشأ تصورا عاما منسقا "للكون يربط بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي في مدينة فاضلة تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن تحقيقه في الواقع"[66].

وانطلاقا من نفس المنحى يدعونا الأستاذ الجابري إلى الدخول إلى عالم "كتاب الحروف" وإلى عالم "كتاب الملة" ليشير "باختصار شديد إلى نوع القراءة التي قرأ بها [الفارابي] سلسلة التطورات التي مر بها الفكر اليوناني من نشأته إلى أفلاطون وأرسطو من جهة، وسلسلة التطورات التي مر بها الفكر الإسلامي منذ الوحي المحمدي إلى الكندي والفارابي من جهة ثانية"[67].

إن المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الإسلامي ثابت دوما في قراءة الفارابي، وهو إذ يعرض نوعا من فلسفة للتاريخ، مستعرضا تطور الفكر البشري فإن قصده من ذلك هو أن يثبت الأسبقية الزمنية للفلسفة على الدين كما صنع في "كتاب الحروف" وأسبقيتها المنطقية أيضاً كما هو شأن "كتاب الملة"[68]. ففي الكتاب الأول "يتحدث الفارابي عن مراحل تطور

---

(65) المرجع السابق، ص116-117.
(66) المرجع السابق، ص118.
(67) المرجع السابق، ص118.
(68) المرجع السابق، ص118.

الفكر اليوناني من نشأته إلى قيام المسيحية، قارئا هذا التطور قراءة عربية إسلامية"، وعندما يقدم قول الفارابي أنه "على هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفطرهم" يقول المرحوم بثقة كبرى: إن الفارابي "يقصد بذلك حالة العالم الإغريقي - المسيحي"[69]. إذ كل شيء واضح عنده. أما عندما تتعارض الملة والفلسفة، وهي الحالة التي يعرض لها الفارابي أيضاً في نفس الكتاب، فإن الجابري يقرأها من خلال "حالة الفرس والهند"[70]، أما في حالة الأسبقية المنطقية للفلسفة على الملة فهي حالة المجتمع الإسلامي، وهي الحالة التي عرض لها الفارابي في "كتاب الملة"[71]، والفارابي في كل ذلك مقصوده "واضح" وهو "إضفاء المشروعية والمعقولية على مشروعه الأساسي: المدينة الفاضلة، التي يندمج فيها الدين والسياسة في الفلسفة"[72]؛ فما قصة المدينة الفاضلة عند الجابري؟

يدخلنا الجابري إلى كتابي "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسة المدنية" من خلال ملاحظات يسجلها، لأن "المجال لا يسمح بتحليل شامل للمدينة الفاضلة"[73]، وهذه الملاحظات ستعينه "على استخلاص المدلول الإيديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية الدينية".

يمكن إجمال هذه الملاحظات في أن المعلم الثاني قد أدمج الميتافيزيقا والسياسة من خلال منهج أكسيومي، وبني الموجودات على أساس تراتب هرمي، ليشيد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله، وأنه أبرز التناظر بين تركيب عالم العقول وعالم الإنسان ثم عالم الاجتماع الديني لإبراز دور رئيس المدينة الفاضلة، وأنه ابرز أهمية المخيلة من أجل "حل مشكلة النبوة وإقامة جسر بين النبي والفيلسوف وبالتالي إسناد رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي

---

(69) المرجع السابق، ص119.
(70) المرجع السابق، ص119.
(71) المرجع السابق، ص120.
(72) المرجع السابق، ص122-123.
(73) المرجع السابق، ص123.

الفيلسوف". واصطنع الجدلين؛ النازل والصاعد، الأول عند تحليل العالم الالهي والثاني عند تركيب العالم السفلي، مهمة الجدل النازل هو تقريب الله من العالم، ومهمة الجدل الصاعد "الحفاظ على اتجاه التقدم، وذلك بالارتفاع بالإنسان إلى ملكوت الإله، ومن ثمة فتح الباب أمام إمكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الأرض"، وهاتان المهمتان جعلتا "كثيرا من المشاكل التي أثارها المتكلمون... تصبح غير ذات موضوع"[74]، فارتفاع الإنسان إلى درجة العقل المستفاد ليتصل بالعالم الالهي مباشرة، وسمو الإنسان "بنظامه الاجتماعي إلى الشكل الذي جعله يحاكي النظام الكوني "يحول المشكلة الكلامية؛ مشكلة الجبر والاختيار، "إلى مشكلة الجهل والعلم [الأمر الذي] يفتح الباب على مصراعيه في وجه التقدم"[75]، وبما أن العلم وكذا الجهل "درجات"[76]، فإن الأمر في المدن الفاضلة والمدن الجاهلة كذلك. وقد استوحي الفارابي أفلاطون ليخلع على الرئيس صفات وينيطه بمهام "يتجلى فيها الطابع الإسلامي منظورا إليه بمنظور القوى الاجتماعية النامية، في عصره"[77]؛ فرئيس المدينة هو سبب وجودها، وهو الأول "الرئيس الذي لا يرأسه أحد... خليفة الله في الأرض"[78] "نبي وفيلسوف". ويخلص الجابري، بعد أن بسط ملاحظاته السريعة، إلى ما انتهى إليه ديبور من أن "هذا الرئيس هو أفلاطون في ثوب النبي محمد"[79]. وفي الرؤساء الثواني تتجلى "آراء الفارابي السياسية التي يعبر فيها عن تطلعات القوى الاجتماعية النامية في عصره" فالحديث عن الرئيس الأول استوحاه الفارابي من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، أما حديثه عن الرؤساء الثواني فيتسم بالجدة؛ إذ هذا الرئيس الثاني هو فيلسوف ضرورة، وإلا كان هناك رئيسان؛ أحدهما حكيم والآخر فيه الشرائط الأخرى من "العلم بالشرائع... والقدرة على

(74) المرجع السابق، ص123-124.
(75) المرجع السابق، ص124-125.
(76) العلم درجات لكن الجهل دركات انظر صفحة 125.
(77) المرجع السابق، ص125.
(78) المرجع السابق، ص125.

الاجتهاد... "وقادرا على حماية أمن البلاد، لكن للرؤساء الثواني، مع الحفاظ على شريعة الرئيس الأول، الحق في تعديل هذه الشريعة إذا كان ذلك الأصلح للزمان؛ إنها "ثلاثة عناصر جديدة كل الجدة في التفكير السياسي في الإسلام" كما يرى الأستاذ الجابري[80].

يدل كل ذلك عند الجابري على أن الفارابي كان يعبر "بطريقة واعية عن مجموع القوى الاجتماعية النامية، قوى التقدم في عصره، في تطلعاتها ومخاوفهما... وكانت المشكلة الأساسية التي تعانيها هذه القوى الجديدة هي مشكلة تحقيق الوحدة في مجتمع أصبح مهددا بالتفكك لطغيان "الكثرة الكاثرة" ولما لم تستطع أي من هذه القوى فرض سيطرتها كان من الطبيعي البحث عن عوامل الوحدة في الميدان الفكري. ولما كان هذان التياران يمثلان "تيار النقل" و"تيار العقل"، ولما كان من غير الممكن رفض الدين، وهو الذي كان وراء نشأة المجتمع الجديد، فقد كان من الضروري تأويله لينسجم مع الظروف الجديدة "بالشكل الذي يخدم التقدم ويحقق سيطرة العقل"[81].

لقد رفعت القوى الجديدة شعار "التأويل" مع المعتزلة أولا ثم في مرحلة النضج مع الفارابي؛ محاولات توفيقية بين الدين والفلسفة للبحث "عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة، ولما كان الأشاعرة والماتريدية وهم "المعبرون عن القوى المتفتحة في التيار الأول... وكان الفلاسفة، هم المعبرون عن القوى الناضجة في التيار الثاني" فإن كليهم عمد إلى نوع من التوفيق من اجل وحدة الأمة، فبين الرجوع إلى السلف والرجوع إلى العقل يظل الدين "وهو محور التوفيق... في عمقه لا يناقض العقل، ولا يخالفه إلا مظهريا" ومن هنا أهمية التأويل. لكن أي تأويل؟

إن تأويل المعتزلة لم يكن ناجحا فأدى إلى مزيد بلبلة واضطراب، أما مع الفارابي فقد كان ناجحا لأنه أبرز "وحدة العقل" في كتاب الجمع، وأبرز

---

(79) المرجع السابق، ص126.
(80) المرجع السابق، ص127.
(81) المرجع السابق، ص129.

قدرته "على إعطاء تأويل كلي شامل لمثالات الدين" وهو هذه الميتافيزيقا الفيضية، وثالثا عمل على التركيز على "مهمة بناء المجتمع والدولة بناء جديدا، يستجيب لاتجاه التقدم"[82]. لذا فإن المواصفات التي خلعها الفارابي على الرئيس، كان الغرض منها التعبير "عن رغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل" يعطي للدولة إيديولوجيتها "بشكل يساوق التطور الفكري والاجتماعي، ويفسح المجال لبناء دولة العقل، حتى لو تطلب الأمر إدخال تغييرات على الشريعة الإسلامية"[83]، وهي المهمة الموكولة للرؤساء الثواني الذين يجب أن يكون من بينهم فيلسوف لبناء دولة العقل "بعد أن ضاقت دولة الدين بنفسها"[84]. إن الرئيس الفيلسوف على قمة هرم الدولة هو الذي ينشئ التشريعات، أما النخبة المثقفة "الموزعة بحسب هذا النظام الهرمي فتتكلف "بتطبيقاتها في جميع المجالات، وعلى كل المستويات". والجديد عند الجابري أن "مشروع التنظيم المجتمعي في المدينة الفاضلة، هو الذي أوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي" ويعتبرها "ظاهرة من ظواهر القلب الإيديولوجي"[85]. والفارابي في انتقاده للمدن المضادة كان ينتقد مجتمعه كما يظهر في "الفصول الأخيرة من آراء أهل المدينة الفاضلة"، وفي ثنايا كتاب السياسة المدنية"، ويعتقد الجابري أن ما قدمه الفارابي في "فصول مبادئ وآراء أهل المدينة الفاضلة" من كتاب الملة، لدليل على ما ينزع إليه[86]. فالفارابي جاء بمدينته الفاضلة ليقدم "البديل الذي كانت تتوق إلى تحقيقه القوى الاجتماعية النامية وينشده "الأفاضل" من أهل المدن الجاهلة"[87]. ويقف الجابري عند مفهوم المدينة، ليزيل لبسا قد يقع فيه البعض عندما يعتبر أن مفهوم المدينة اليوناني، ليؤكد أن الفارابي يقصد بالمدينة "الاجتماع الذي يربط الناس لتحقيق كمالاتهم، هذا الرباط مرهون بالتبعة الاقتصادية والكمال

(82) المرجع السابق، ص130- 131.
(83) المرجع السابق، ص131.
(84) المرجع السابق، ص131.
(85) المرجع السابق، ص132.
(86) المرجع السابق، ص132.
(87) المرجع السابق، ص132-133.

مرهون بالكمال الاقتصادي. وإذا كان موضوع البحث عن الفارابي هو الآراء فلأن وقته لم يكن فيه "العامل الاقتصادي" ظاهر التأثير[88].

ينهي الأستاذ الجابري دراسته عن الفارابي بالرد على المستشرقين مبرزا اختلاف بينية الفكر الإسلامي عن بينية الفكر اليوناني باعتبار أن الأول ثلاثي القيم في حين أن الثاني ثنائي القيم. إننا "أمام بنيتين فكريتين لكل منهما منطقها الخاص"، وبالتالي فرغم تفاعل المسلمين مع الفلسفة اليونانية فإنهم أخضعوها لمنطق فكرهم الخاص، ويقدم الجابري أمثلة متعددة لذلك. وما دام حديثنا عن الفارابي فان المثال الذي يُهِمّنا هو "مسالة العقول ومراتبها وأسمائها"؛ فالفكرة يونانية وأفلاطونية لكن الفارابي سيجعل العقول عشرة "بشكل منسجم مع مراتب العالم العلوي في المنظور الإسلامي، وهي الله، ثم سدرة المنتهى ثم السماء العليا ثم السماوات السبع الطباق... وأطلق الفارابي أسماء إسلامية على موجودات العام العلوي... لأنه قرأها... قراءة إسلامية". وعندما يتحدث الجابري عن علاقة الفكر الفلسفي بواقعه، وهو ما حاول أن يثبته في دراسته عن الفارابي نجده أكثر تواضعا هذه المرة حيث يصرح أن العملية معقدة وخاصة في مجتمع عربي إسلامي "لم يكتب بعد تاريخه كتابة علمية"[89]، لكن الجابري مع ذلك يؤكد أنه في القرنين الثالث والرابع الهجريين وقد بلغ المجتمع العربي أوج تقدمه لا بد أن "هناك قوى اجتماعية معينة هي التي قادت هذا التقدم". حقا، إن البحث لم يكشف بعد عن هوية هذه القوى لكن "لاشيء يمنع من أن نحاول إقامة نوع من الروابط بينها وبين... الفكر السياسي - الديني - الفلسفي الذي خلفه لنا الفارابي" إنه مشروع قراءة إذن، لكنها قراءة مليئة بالبياضات التي ملأها القول الإيديولوجي الذي أنتجه الأستاذ الجابري بكثير من الاحترافية في هذه الدراسة الرائدة التي التقت مع دراسة الحبابي في البوح الايديولوجي واختلفت معها في العمق المنهجي...

---

(88) المرجع السابق، ص133.

(89) المرجع السابق، ص136.

ثانيا: بين نظرية العقل ومفهوم الوحدة والذهاب من الوجود إلى الذات

تجد نفسك مع الأستاذ المصباحي لا تقرأ الفلسفة وإنما تمارسها، ومن هنا أهمية قراءة نصوصه، حقا، لا يخفي المصباحي أحيانا خيانة قراءته، كما نجد في مقالته عن "البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة" عند أبي نصر الفارابي[90]، حيث يريد للعقل الفلسفي الإسلامي أن يتحول إلى عقل حديث[91]، ويقرر أنه وهو يحلل نظرية العقل عند الفارابي أنه قد وضع يده على العائق الأكبر لذلك، وهو "العقل الفعال"، لكن المصباحي، وإن كان ينهي مقالته هذه بالدعوة إلى إتلاف هذا العقل أو على الأقل تذويبه في عقل واحد وإدماجه في الطبيعة أو في الإنسان لإصلاح وضعية العقل، فإنه لا يكتب مقالته بلغة إيديولوجية، بل بلغة فلسفية تجبرك على التفكير معها، وهو نفس ما يصنعه في مقالته عن" إشكالية أنحاء الوحدة وعلاقاته عند الفارابي"[92]، وإن كان في هذه المقالة المتأخرة عن المقالة الأولى يكشف عن أفق مغاير للقراءة. لكن لعل أهم ما يثير في مقالته الأولى على الخصوص، رده العلمي على كل من الحبابي والجابري، وإن كان الأمر يتعلق أكثر برد على الجابري. فضدا على قراءتين تربطان الفارابي بالسياسية نجد المصباحي يقيم قراءة الفارابي على الجانب الانطولوجي المرتبط بـ "العقل الفعال". ففي معرض إبرازه لمكانة العقل الفعال في فلسفة الفارابي، وهي مكانة رئيسة وقوية، يومئ المصباحي إلى نقد عميق لقراءة الجابري الذي نظر إلى المشروع الفلسفي للفارابي على انه ضرب من تسييس الفلسفة، لأنه تجاهل الثقل المذهبي لمفهوم العقل الفعال عند الفاربي؛ إن مصير المجتمع المدني وبنيته وتدبيره والعلاقة بين فئاته تتوقف على الكيفية التي يتم بها تصور مهمة "العقل" البشري ضمن محور العلاقة بينه وبين العقل الفعال، وليس العكس؛ "فالعقل... هو الذي يتجلى في السياسة وليست السياسة هي التي

---

(90) المرجع السابق.

(91) الأفق هنا أفق ديكارتي مرتبط بالكوجيطو الديكارتي وافق كنطي مرتبط بالأنا الترنسندنتالي لكنط، ص44.

(92) المرجع السابق.

تتمثل في العقل". إن العقل الفعال عند الفارابي قد أله الإلهيات[93]، مما يبرز مكانته القوية عنده. وبقوله "لا يمكن أن يقال عن فلسفة أرسطية غارقة في أفلاطونية منحرفة أن يكون هاجسها الأساسي هو السياسة، بل هو الميتافيزيقا... " يكون المصباحي قد صفى حسابه مع مشروع القراءة الذي اقترحه الجابري على الخصوص آنفا. ثم يصفي حسابه مع صاحب "الإنسية الأخلاقية" عندما سيصرخ في آخر مقالته أن فلسفتنا لم تستطع بلوغ العصر الحديث لطغيان الهم الميتافيزيقي عليها، عكس ما حاول الحبابي نفيه، حيث اختل التوازن لصالح عقل فعال متعال عن العقول الفردية والواقع معا، لينتهي في الأخير إلى السيطرة على خالقه الإنسان، فيصبح الإنسان يفكر لا ليثبت ذاته، ولكن ليثبت الآخر، فيغدو إنسانا بالآخر الذي هو اللاإنسان. لقد ضاع الإنسان في فلسفة الفارابي، والحديث عن نوع من "الإنسية" في فلسفته هو ضرب من التأويل بعيد.

تشكل مقالة "البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة" فصلا من كتاب، فهل يمكن قراءة مقالة منفصلة من كتاب يتميز بضرب من الوحدة في الموضوع من خلال زوجين مرتبطين؛ المعرفة والعقل؟ طبعا لا يمكن ذلك، وفي انتظار أن تتم هذه القراءة الضرورية نقف هنا عند هذه المقالة في شبه انفصال لنتساءل عن هذه العلاقة التي يطرحها العنوان بين السعادة وتخوم ما بعد الطبيعة عند الفارابي؟

يقسم الأستاذ المصباحي مقالته إلى أربع جمل؛ ثلاثة حول العقل والرابعة خاتمة صغيرة يختم بها قوله في الفارابي؛ تعالج الأولى "طبيعة النفس" والثانية تعالج "تشكل العقول البشرية ووظائفها" والثالثة يخصصها لـ"العقل الفعال، أبعاده وحدوده".

فما الإشكال الذي ينتظم هذه الجمل؟ وما الفرضية التي يدافع عنها الأستاذ المصباحي؟ وما المفاهيم التي يوظفها من أجل ذلك؟

---

(93) المرجع السابق، ص33.

إن إشكال النفس عند الفارابي يتحرك في مناخين مختلفين؛ المناخ الأرسطي، في امتداداته الإسكندرية، حيث النفس "مبدأ فاعل صوري وغائي للكائن الحي، كالحال بالنسبة للطبيعة إزاء الكائنات الأخرى"[94]، والمناخ الأفلوطيني حيث "النفس والعقل شيء واحد"، وبالتالي "فالنفس مفارقة للجسم وللمادة في حقيقتها وفعلها ومكانها وزمانها"[95]، وبعد أن يقدم الأستاذ المصباحي الحجج الخمس التي تؤكد مفارقة النفس وتثبت مغايرتها الجذرية للبدن؛ ويصنفها على أساس "أن الحجتين الأوليتين والحجة الأخيرة تقوم على إثبات مفارقة النفس على أساس مبدأ أن الشبيه لا يدرك إلا الشبيه ولا يؤثر إلا فيه، فالروحي لا يؤثر إلا في الروحي والمادي لا يؤثر إلا في المادي، في حين تعتمد الحجة الثالثة على سريان مبدأ عدم التناقض على المادة على العكس من النفس التي هي في منجى من الخضوع لهذا المبدأ، أما الحجة الرابعة فتعود إلى مبدإ الذاتية" يرى أن لهذا الإثبات آثارا إيجابية حيث تصبح النفس جوهرا وذات طبيعة عقلية وبسيطة وواحدة وأخيرا يتم "الإقرار بثباتها الذاتي وبخلودها" وهذه الصفات السبع تشكل مجتمعة نسقا متماسكا "كما أن هذه الصفات تغطي مجالات الزمن والوجود والماهية من النفس"[96].

لكن ما علاقة النفس بالبدن؟ وما علاقة قوى النفس فيما بينها؟

بالنسبة للسؤال الأول؛ تختلف هذه العلاقة باختلاف موضوع العلاقة؛ فإذا كان الموضوع هو الفعل فإن النفس لا تنفصل عن الأعضاء، أما إذا كان الموضوع هو الجوهر فإن علاقة النفس البدن ستكون علاقة تعارض، ويصبح الجسم عائقا أمام تحقيق النفس ماهيتها.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فإن الفارابي يتبنى موقفا تراتبيا ووحدويا؛ إنه الموقف الأرسطي الذي "يعتبر نسبة النفس إلى الطبيعة كنسبة العقل إلى

---

(94) ابو نصر الفارابي، البحث عن السعادة، المرجع السابق، ص22.

(95) المرجع السابق، ص23.

(96) المرجع السابق، ص24.

النفس" ويقول بـ "تبعية العقل للحواس في فعله المعرفي زيادة ونقصاناً متبنيا تقسيما من نمط أرسطي للنفس مصنفا "قواها إلى ناطقة ونزوعية وخيالية وحسية الخ" منظما "العلاقة فيما بينها على أساس أن... الأعلى يتحكم في الأدنى... كما أن الأدنى يكون أساس الأعلى وأداة فعله وشرط وجوده"[97]

وليتنقل الأستاذ المصباحي للجملة الثانية يتساءل عن وضعية العقل ومصيره بالقياس إلى الجسم والنفس والعقل الفعال في ظل "المناخ التراتبي والوحدوي على صعيد قوى النفس، والمتوتر على مستوى العلاقة بين النفس والجسم"؟

يحدث العقل الفعال في النفس تدخلا معرفيا فإذا ثلاثة عقول بشرية تقوم أمامنا؛ العقل الهيولاني؛ وهي الحالة الأولى للنفس وتسمى أيضاً العقل بالقوة وأحيانا القوة الناطقة أو العقل الإنساني، ثم العقل المنفعل أو العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد.

وعندما يقف الأستاذ المصباحي عند العقل الهيولاني ويتحدث عن عناية الفارابي به، بالحديث عنه في رسائل متعددة، لا ينسى أن يشير إلى ما بعثه البحث في طبيعة هذا العقل "من المواقف والصعوبات والتناقضات"، وهو جوهر البحث الفلسفي الناجم عن النظر الإشكالي في النصوص؛ وسيقود هذا البحث الأستاذ المصباحي إلى نتيجة وهي أن الإشكال العقلي لم يظهر عند الفارابي كما ظهر بطريقة حادة عند ابن رشد والسبب في ذلك أن الفارابي، رغم أنه اعتبر العقل الهيولاني "شيئا أو ذاتا ما" فإنه أبعد النفس عن الجسم واعتبرها جوهرا روحانيا لا صورة مادية للجسم كما سيصنع ابن رشد من بعده، لتظل نظرية الفارابي العقلية "تحت طائلة الإشكال النفسي الذي يوجد مركز توتره بين النفس والجسم لا بين النفس والعقل"[98].

لكن أين يدرج الفارابي هذا العقل الهيولاني؟ هل يدخل ضمن عالم

(97) المرجع السابق، ص25.

(98) المرجع السابق، ص26.

الطبيعة كما تنطق بعض التحليلات والتشبيهات؟ يبدو أن الأمر كذلك، ومما يؤكده أن الفارابي يعتبر هذا العقل فطريا، لا يتطلب الحصول عليه أي جهد نظري أو عملي، إنه عقل مشترك بين الجميع، لكنه مع ذلك هو "عقل فردي ومن ثم حادث ومعرض للفساد"، لكن ما القول في المراتب العليا للعقول؟ إنها مراتب ليست في مكنة آحاد الناس[99].

يتحرك الفارابي عند الأستاذ المصباحي ضمن الطّرحين الأسكندري من قبله، والطرح الرشدي من بعده؛ فالفارابي قريب من الإسكندر حين يثبت فردية العقل الهيولاني وبالتالي حدوثه وفساده وماديته لكن ينفصل عنه عندما "يدعم فيه روحانية النفس وجوهريتها ويعتبر العقل الهيولاني جزءا أو قوة من قواها"، لكن تنتصب قرائن أخرى تقرب موقف الفارابي من الموقف الرشدي حين يعتبر الفارابي "العقل الهيولاني مادة أو موضوعا أو ذاتا ترتسم فيها الصور أو المعقولات" إلا أنها تمتاز بكونها معقولة وعقل بالقوة بينما سائر الأشياء المادية هي "معقولات بالقوة ويمكن أن تصل معقولات بالفعل".

لا يكتفي الأستاذ المصباحي بعرض المواقف بل يستخلص بعض نتائجها النظرية الممكنة فهنا بالضبط يستخلص المصباحي من هذا الطرح الفارابي قرب الفارابي من وضع اليد على المادة العاقلة، لكن يرى أن رغبة الفارابي وحرصه على الجمع بين رأيي الحكيمين حال دونه وذلك، وعندما تخلص ابن رشد من هذه الرغبة استطاع أن يستثمر كافة الإمكانات النظرية...

لكن ما طبيعة العقل الهيولاني؟

إن طبيعته هي استعداد؛ استعداد لانتزاع الماهيات واستعداد لقبول رسم المعقولات واستعداد لصيرورته عقلا بالفعل؛ ويسعى الفارابي لربط هذه الضروب الثلاثة من الاستعداد برباط وثيق ويلاحظ المصباحي أن تحليل الفارابي لخاصية الاستعداد الغرض منه إثبات قدرته على التحول من القوة إلى الفعل، وتجعل العقل الهيولاني أو العقل النظري "معدا لكي يدخل في

(99) المرجع السابق، ص27.

مسلسل ارتقائي فينتقل من لحظة العقل المنفعل إلى لحظة العقل بالفعل، وهما ضربان من الكمال اللحظة الأولى كمال ملكة والثانية كمال ممارسة. وعندما يستوعب العقل بالفعل استيعاب كليا جميع المعقولات ويصير العقل بالفعل معقولا بالفعل ينتقل العقل بالفعل إلى رتبة العقل المستفاد[100]، وفي هذه الرتبة "يمتلك الإنسان الصور الخالصة ويتحد بالعقل الفعال... [قادرا] على الإدراك الحسي المباشر للماهيات باعتبارها خاصة بذاتها"[101]، وهنا يتساءل الأستاذ الباحث عما إذا كان من حقه أن يستخلص "وجود علية صاعدة من... العقل الهيولاني... لحصول العقل بالفعل... لحصول العقل المستفاد" أم تفهم العلاقة عكسية على غرار التراتب الموجود بين النفوس الثلاث التي تكون النفس الناطقة؟

إن المسافة الموجودة بين العقل الهيولاني والعقل الفعال تتغير حسب منظورنا إلى هذا العقل، فإذا اعتبرناه صورة الإنسان وهيأته الطبيعية الأولى كانت بينه وبين العقل الفعال رتبتان؛ حصول العقل المنفعل بالفعل ثم حصول العقل المستفاد، أما إذا نظر إلى العقل الهيولاني على أنه مادة للعقل المنفعل الحاصل بالفعل وكان هذا الأخير صورة للعقل الهيولاني فستكون بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط هي العقل المستفاد؛ الصورة التامة للعقل البشري وجواز ولوج عالم الطبيعة حيث الحياة مع الصور المفارقة.

كيف الاقتراب من العقل الفعال؟ هنا يظهر ما سماه المصباحي ب"دينامية التطهير النظري والعملي من المادة والجسم"[102].

بعد هذا العرض يقف الأستاذ المصباحي عند العقل المستفاد بين الفارابي والإسكندر والكندي الذي كان حاضرا عنده مفهوم العقل المستفاد كمضمون وكلقب ولكن بأبعاد مختلفة[103].

(100) المرجع السابق، ص29.
(101) المرجع السابق، ص30.
(102) المرجع السابق، ص31.
(103) عند الكندي العقل المستفاد لا يتحد بالعقل الفعال بل بالإله ذاته، أما =

لكن هل كان الفارابي يؤمن بإنجاز الاتصال بالعقل الفعال؟

يرتاب كل من ابن طفيل وابن باجة وابن رشد في ذلك، ويفسر المصباحي هذا الأمر بكون الفارابي "لم يكن يتصور وجود إمكانية لحلول عقل فعال متعال ووحيد في عقل جزئي وفردي"، ولعل الأثر الإسكندري من أسباب هذا الأمر لأن القول بطبيعة العقل المادي يجعل فتح معرفة جديدة للعقل البشري يمتد إلى الميتافيزيقا فيها كثير من الحرج، وقد اتخذ ابن رشد منحى غير هذا[104]، أما الفارابي فيبدو لنا بين موقفين؛ موقفه يقدمه شرحه لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس والذي لا يقول فيه سوى بإمكانية معرفة نظرية وسعادة مدنية، وموقف تقدمه رسائله الأخرى والتي تؤكد إمكانية المعرفة الميتافيزيقة، وفيها يعطي أهمية كبرى للعقل الفعال في سبيل ذلك[105].

ويخلص المصباحي في من هذه الجملة الثانية إلى القول بأن "نظرية العقل الفارابية يهيمن عليها أساسا محور النفس، العقل الفعال" للوصول إلى المعرفة وإلى السعادة العظمى، مع العلم أن الأسبقية عند الفارابي تعود إلى العقل الفعال "الذي يخلق النفس وجوديا ويهبها المعرفة ابستومولوجيا ويفرض عليها السعي نحوه للاتصال به لتحقيق السعادة المطلقة" ويخلص المصباحي إلى نتيجة يعبر عنها بقوله "وفي هذا المناخ تكاد الطبيعة ومن ضمنها الإنسان يختفيان من ساحة الفعل"[106]

في الجملة ما قبل الأخيرة يقف الأستاذ المصباحي عند العقل الفعال من خلال أبعاده وحدوده. لكن ما طبيعة العقل الفعال عند الفارابي؟

أول خاصية تتجلى في العقل خاصية المفارقة، وهي مفارقة أولا مكانية

= العقل المستفاد فكان يعني عنده "حضور الصورة العقلية الخارجة إلى الفعل في نفس الإنسان" ص31-32.

(104) حيث ضحى بالأطروحة الاسكندرية ـ الفارابية وعوضها بأطروحة العقل المادي الواحد من اجل ضمان ثقل الأنطلوجي لهذا العقل يقتدر به على الاتصال بالعقل الفعال ص32.

(105) المرجع السابق، ص32.

(106) المرجع السابق، ص33.

وثانيا مفارقة أنطلوجية وقد استخلص الفارابي خلوده ووحدته من خلال توظيفه للأفلاطونية وليس للأرسطية. ومن أجل أن يبرز دوره المعرفي يستعمل الفارابي تشبيه الشمس الأفلاطوني وليس تشبيه النور الأرسطي[107]، وهذا التشبيه يثير مفارقة؛

يفهم منه أن الفارابي يقول بتعطيل العقل البشري، فإذا كانت الشمس تمنح الإشفاف للعين في الوقت التي تضيء فيه الألوان والهواء فإن هذا يعني أن العقل الفعال هو الذي يخرج قوة المعرفة وأدواتها إلى الفعل وبالتالي فالعقل البشري إزاء ماهيته وحيال الماهيات الخارجية لا يملك إلا القبول، أي قبول ذاته وقبول المعقولات جاهزة وغير مفتقرة إلى فعله التجريدي[108].

بعد أن يعرض المصباحي هذه الأطروحة يجد أنها غير صادقة تماما، إذ في أعمال الفارابي ما يشير إلى أن عملية الإخراج إلى الفعل تتم في لحظتين؛ لحظة أولى يرسم فيها العقل الفعال في العقل بالقوة استكمالا على شكل العلوم الأولى المشتركة والثابتة، مما يجعل العقل قادرا على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى كمالاته الأخرى، وبخاصة الكمال الأخير "الذي هو التعقل الملموس الذي يتجلى في تجريد الخيالات لتصير معقولات"، لكن إخراج العقل الفعال للعقل بالقوة له أيضاً جانب أنطولوجي، إذ فيه نوع من تحقيق ماهية العقل البشري ومن هنا نفهم كيف يقترب الإنسان من العقل الفعال ويتشبه به بشكل مفارق؛ فالإخراج إلى الفعل يجعل العقل بالقوة مستقلا ذاتيا لكن العقل لا يكتسب شخصيته إلا بغيره وهي تتأكد عندما يقترب من العقل المفارق، وهذا الطابع الأنطلوجي للإخراج إلى الفعل ينسحب أيضاً على المعقولات؛ فوجود المعقولات بالفعل يختلف عن وجودها كصور؛ فوجودها كصور يخضعها قوانين الطبيعة، أما عندما تصبح معقولات بالفعل فتصبح "أحد موجودات العالم" أي أنها "تعد من حيث معقولات في جملة الموجودات"[109].

---

(107) المرجع السابق، ص34.
(108) المرجع السابق، ص35.
(109) المرجع السابق، ص37.

للعقل وظيفة معرفة أخرى، يصفها المصباحي بالغرابة، حين يتجه فعله إلى الخيال وبخاصة بصدد ظاهرتي؛ الأحلام والوحي.

أما الوظيفة الأخيرة للعقل الفعال والتي وسمها المصباحي أيضاً بأنها "تثير شيئا غير قليل من الصعوبة" فهي جديرة أن تضفي على العقل الفعال بعضا من النقص؛ فالعقل الفعال ينتج المعرفة لكنه هو أيضاً يتلقى معرفة من غيره، في الوقت الذي نعرف ان ذات العقل الفعال هي خارجة إلى الفعل أبدا، لكن للعقل الفعال معرفة بمبادئه لأن منطق الفيض يقوم على "مقولة صدور الوجود من التعقل"، إن العقل الفعال موجود في أدنى مرتبة العقول المفارقة وهي مرتبة التلقي وهو قادر بتدخله في وظيفة المخيلة على معرفة جزئيات عالم الكون والفساد. فالعقل الفعال يعلم مبادئه وبالتالي فهو يتصف بشيء من القوة في ذاته وهو ضعف ظاهر.

وبعد أن يبين المصباحي اختلاف الدور المعرفي للعقل عند الفارابي عنه عند ابن رشد[110]، يعرض لوظيفة العقل الفعال الكوسمولوجية المتمثلة في فيضه الصور على الأشياء، لذا سمي واهب الصور، وبعد أن يفصل القول في هذا الجانب مفرقا بين العملية المعرفية والفعل الكوسمولوجي للعقل الفعال[111]، يقف عند الوظيفة الأخلاقية - العملية التي يضعها تحت لافتة مفهوم السعادة مقصود الإنسان وكماله الأقصى، إذ إن غاية المعرفة هو التحرر من الطبيعة من أجل معرفة مطلقة تخلص النفس من كل ارتباط بالمادة، وهذه المهمة هي غاية كل فعل معرفي وكسمولوجي للعقل الفعال، وهنا يلفت الأستاذ المصباحي الدارسين إلى تناقض الفارابي؛ فهو "في الوقت الذي ينصح فيه الناس أن يقوموا بتطهير نفوسهم من البدن، ينيط مسؤولية هذا التطهير بالعقل الفعال خصوصا وأنه هو الذي يجرد المعقولات"[112].

إن آلية الوصول إلى السعادة تقتضي ضربا من المفارقة؛ تقتضي فعلا

(110) العقل الفعال عند ابن رشد مجرد فعالية للتجريد لا للمعرفة ص38.

(111) المرجع السابق، ص38-39.

(112) المرجع السابق، ص40.

صادرا من العقل الفعال وفي نفس الوقت جهد نظري عقلي للتحرر شيئا فشيئا من روابط المادة والجسم، وهو الأمر الذي قاد المصباحي إلى صياغة معادلة تتساوى فيها عناصر المفارقة والكمال والسعادة. إننا نصدر عن العقل الفعال لنسعى للعودة إليه بفضل تدخله في العقل بالقوة ليدفع به في مسلسل المعرفة المترقية للوصول إليه؛ في عملية الهبوط تلتقي الكسمولوجيا بالميتافيزيقا بالإبستيمولوجيا أما عملية الصعود فهي معرفية - أخلاقية أساسا.وتتحقق السعادة متى تحقق الاتصال بالعقل الفعال.وفي فضاء السعادة تصير نفس الإنسان هي العقل المستفاد، ويصبح العقل والعاقل والمعقول واحدا، وتصبح سعادة الواحدة هي سعادة الآخرين.

إن المصباحي وهو يقرأ الفارابي بعيون الإنسان الحديث يرى أنه في هذه التخوم تبتلع العلوم بعضها، ويضيع العقل البشري على حساب نفوذ العقل الفعال وتذيب الميتافيزيقا العلم التي تحتها، وبالتالي يصبح المجال غير صالح "لتبرير قيام العلم والصناعة داخل نظرية العقل، في مقابل فتح المجال أمام سعادة مثالية اعترف هو نفسه بصعوبة نيلها". هكذا يختم الأستاذ المصباحي الجملة الثالثة من مقالته القيمة لهذه، التي سيختمها بجملة أخيرة قصيرة ومركزة يطرح فيها سؤال التوازن بين النفس والعقل الفعال.

في هذه المقالة ينتقل بنا المصباحي إلى أفق آخر ليس بعيدا عن الأفق الأول، فهو هنا يمارس بحثا دلاليا من خلال قراءة كتاب "الواحد والوحدة" لأبي نصر الفارابي، في حين مارس في القول السابق تأويلا فلسفيا يهم إشكال السعادة، إلا أن الأول يدخل في إطار العقل العملي والثاني في إطار العقل النظري، والبحث الثاني يؤسس الأول وإن كان الظاهر من مقصد الفارابي الفلسفي هو الغايات العملية المتعلقة بتدبير المدينة، كما ظهر في معالجته لإشكالية السعادة.

والبحث الدلالي شرط أساس في كل بحث فلسفي أسسته مقالة الدال لأرسطو، ليصبح تقليدا فلسفيا القصد من ورائه بيان أنحاء الدلالات التي يحملها المفهوم من أجل تحديد الدلالة المتوخاة عند النظر الفلسفي، فكيف قدم الفارابي دلالات مفهوم الوحدة والواحد؟.

يقدم لنا الأستاذ المصباحي في مقالته هذه عرضا لكتاب أبي نصر، من خلال سبع جمل ومقدمة؛ جملة عن تجريبية الكتابة الفارابية وجملة عن جنس القول في كتاب الواحد والوحدة وجملة عن مداخل لقراءة مضمون كتاب الواحد والوحدة وجملة تصنيف أنحاء الواحد وجملة عن أنحاء الواحد بين الدلالة المشتركة والدلالة المشككة وجملة عن الواحد بين العرضية والذاتية وجملة أخيرة عن علاقة الواحد بالوجود بين المساوقة والتراتب.

يشعرنا المصباحي أولا أننا أزاء كتاب تتعاوره الصعوبات من جوانب متعددة؛ وسبب هذه الصعوبات "تكراره لنفس المعطيات مرارا عديدة" ثم إن الفارابي "كتم عنا مفاتيح قراءة كتاب الواحد"[113] فلم يخبر لا بغرض الكتاب ولا بجهة كما أنه "سكت عنوة عن البوح بنوعية الأدوات التي يستخدمها"، كما ترجع هذه الصعوبة إلى التباس العبارة في الكتاب وكذلك إلى تجريبية الكتابة فيه مما أفقد الكتاب وحدته[114].

أول مسألة تنتصب أمام المصباحي هي مسألة تجريبية الكتابة الفارابية، وهو يقارن كتاب الفارابي بالكتابة الأفلاطونية والكتابة الأرسطية لعله يتلمس معالم الكتابة الفارابية؛ بالنسبة للكتابة الأولى المصباحي أن يجد روح كتاب الفارابي تختلف كثيرا عن روح محاورة بارمنيد بسبب أن الفارابي سلك طريق الاستدلال التقريري، وهو طريق مستقيم يتنكب النقد والشكوك. أما بالنسبة للكتابة الثانية فإن مقارنة بين الكتاب ومقالة الدال والياء يجد تقاربا من الناحية الشكلية، لكن الفارابي لم يتقيد حرفيا بالطريق الأرسطي في مقالة الدال، أما جو مقالة الياء فيختلف كثيرا عن جو كتاب الفارابي، النتيجة من هذه المقارنات أن المصباحي يخلص إلى أن كتابة الفارابي تضرب إلى الكتابة التجريبية بفضل مقاربة لا تلتزم النظام مما أضفى على الكتاب طابعا من تكرار واضح.

---

(113) المرجع السابق، ص243.

(114) المرجع السابق، ص244-245.

في الجملة الثانية ينتقل المصباحي إلى الحديث عن طبيعة القول الذي يعرضه الفارابي في هذا الكتاب، فيجد الأمر أصعب.

إذا كان كتاب الواحد ليس كتاباً مذهبيا، بحيث إن الفارابي لا يقدم فيه نظريته في طبيعة الواحد، أو يعكف على تتبع كل المباحث المتصلة بالواحد، أو معالجة الصعوبات التي يثيرها النظر في الواحد في علاقتها بالكثرة، فإن الأستاذ المصباحي من أجل أن يوضح هذا الأمر يقارن بين كتاب الفارابي ومقالتي الدال والياء؛ مقالة الدال كتاب دلالي ومقالة الياء كتاب في فحص طبيعة الواحد وتجليه المقولي والتقابلي، إن كتاب الفارابي هو اقرب إلى مقالة الدال من مقالة الياء لأن غرض الفارابي على الأقل في الظاهر كما يقول المصباحي كان الوقوف عند المستوى الدلالي وليس طبع كتابه بطابع ميتافيزقي. لكن هذا ليس على إطلاقه لأن هناك مطالب في الكتاب تتجاوز نطاق مقالة الدال إلى عالم مقالة الياء؛ فالكتاب إذن في ظاهرة مقدمة دلالية لكن في عمقه يحمل إشارات مذهبية تمثل موقف الفارابي الفلسفي من الواحد.

ينقلنا السؤال عن المؤشرات التي تبشر بآراء الفارابي الفلسفية إلى الجملة الثالثة حيث يقدم المصباحي مداخل لقراءة مضمون كتاب الواحد والوحدة؛ ويحدد قضايا ونظريات وحدوية لقراءة ما سماه بالبصمات المذهبية المتناثرة على مساحة كتاب الواحد والوحدة؛ وهي قضايا أربع وقضيتان لازمتان عنها؛ أما الأربع فهي "دور الواحد في إمكان قيام علم الموجود بما هو موجود" ثم نظرية الدلالة ثم نظرية ذاتية أو عرضية الواحد ثم رابعا علاقة الواحد بالموجود، أما القضيتان فهما: قضية طبيعة الواحد وطبيعة المبدإ الأول.

وبعد أن يجول المصباحي في التصورات التي أفرزها تاريخ الفلسفة من خلال اللحظات الخمس التي قدمت إجابات عن المسائل التي خلفها تاريخ النظر على الواحد وهي لحظة بارمنيد ثم لحظة أفلاطون ثم لحظة أرسطو ثم لحظة افلوطين ثم لحظة الكندي، بصدد هذه القضايا، ويحدد العلاقة التي

تربطها، مبتدئا بأرسطو في نظرته إلى الدور الدلالي الابستمولوجي والدور الانطولوجي اللذين أناطهما بالواحد، يطرح السؤال عن كيف شق الفارابي طريقه بين هذه النماذج "الاينولوجية"؟

وهو ما سيجيب عنه في الجملة الخامسة، لكنه في الجملة الرابعة يقف قبل الإجابة عن سؤاله هذا ليلقي من خلالها نظرة عامة على مطالب الكتاب، ففي هذه الجملة يعرض المصباحي مطالب كتاب الواحد والوحدة عبر تقسيمات أنحاء الواحد المختلفة ولإنحاء العلاقة فيما بينها وبين الكثرة كعلاقات التقابل والحدوث والموضوع[115]. لكن هذه التقسيمات غير متطابقة في عددها ولا متواترة في انتظامها، ويفسر المصباحي ذلك بتعدد الزوايا التي كان من خلالها الفارابي ينظر إلى علاقة الواحد بالكثرة، ولما كانت القسمة الشاملة لكل أنحاء الواحد تتضمن ثمانية أنحاء يذكرها الأستاذ الباحث كلها ويضعها في جدول[116] وعند قراءته للجدول يسجل المصباحي "انعدام الحدود الفاصلة بين أصناف الأنحاء المختلفة للواحد" مما يجعل القارئ في حيرة فيما يخص مسألة الانتماء كما هي وضعية المتصل[117]، ويفسر المصباحي هذا الاضطراب بفرضية تقول إن الفارابي "مزج بين تصنيف مقالة الدال وتصنيف مقالة الياء المنتميين إلى فترتين مختلفتين من حياة أرسطو الفكرية"؛ تصنيف مقالة الدال التي تقسم الواحد إلى سبعة أنحاء وتصنيف مقالة الياء التي تقسمه إلى أربعة أنواع. وسيستمر هذا الإحصاء إلى آخر الكتاب يرافقه موضوع هام أيضاً هو موضوع التقابل والذي ينظر إليه الفارابي من عدة وزايا أيضا[118]؛ تقابل أنواع الواحد بعضها لبعض وتقابل أنواع الواحد لأنواع الكثرة وأوجه التقاء التقابل مع الحدوث في حيز الكثرة ثم التقابل الإضافي الذي يسمح باجتماع المتقابلين عكس التقابل الضدي والتناقضي وتقابل الملكة والعدم. وبعد أن يعرض المصباحي كل أنواع الواحد

---

(115) المرجع السابق، ص261.
(116) المرجع السابق، ص262-263.
(117) المرجع السابق، ص264.
(118) المرجع السابق، ص265-270.

يلاحظ أن ما يجمع كل أنواع الواحد هم عدم الانقسام، حيث ينتهي كتاب الفارابي بالتعريف العام للواحد والإشارة إلى طبيعته.

في الجملة الخامسة يقف المصباحي للبحث عن نوعية الدلالة التي ينظر من خلالها الفارابي إلى معاني الواحد، ورغم أن الفارابي لم يعلن عن نوعية هذه الدلالة فإن ما أسماه المصباحي ب"فلتات اللسان" مستعيرا لغة التحليل النفسي تشير إلى نوع من أنواع الدلالة سواء كانت دلالة اشتراك أو دلالة تشكيك أو دلالة تناسب، والفارابي في الكتاب يقول بدلالة التشكيك لكن ليس بصريح العبارة[119]، لكن الاستئناس بكتاب الحروف قد يدعم ذلك، لكننا نجده أيضاً يقول بدلالة الاشتراك في الاسم[120]. بعد مسألة الدلالة يقف المصباحي عند "الواحد المنحاز بالماهية" الذي أولاه الفارابي أهمية خاصة باعتباره علة للوحدة في مجموعة أنحاء الواحد، ويخلص المصباحي من تحليله أن الفارابي قال بمركزيتين دلاليتين للوحدة؛ هما الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية، لا بمركزية دلالية واحدة.

في الجملة السادسة، ينطلق المصباحي من انعكاس الوضع المزدوج للوحدة على طبيعتها وعلى علاقتها بالأشياء: هل هي علاقة ذاتية أو عرضية. أما عن طبيعة الوحدة فهي عدم الانقسام، بمعانيه المتعددة "بحسب نسبته إلى أنواع الواحد"[121]. لكن عند حديث الفارابي عن مسألة ذاتية الواحد أو عرضيته بالنسبة للأشياء فقول الفارابي فيه متردد؛ فمن القول بالوحدة العرضية[122] إلى القول بذاتية الواحد حتى بالنسبة للأشياء الحادثة[123]، إن وضعية الواحد عند الفارابي وضعية مزدوجة إزاء علاقته بالأشياء، وهي وضعية لا مناص منها. لكن ما القول في وضعية الواحد في علاقته بالموجود: هل في مرتبة انطولوجية واحدة أم أن احدهما متقدم على الآخر؟

---

(119) المرجع السابق، ص276-277.

(120) المرجع السابق، ص277.

(121) المرجع السابق، ص279.

(122) المرجع السابق، ص280.

(123) المرجع السابق، ص281.

يفرد المصباحي الجملة الأخيرة للبحث في هذا الأمر؛ فيجد أن أبا نصر كان يتردد بين مواقف ثلاثة؛ مذهب مساوقة الواحد للموجود، ويلاحظ المصباحي أن هذه المساوقة لم يذكرها الفارابي في كتاب الحروف وردها في أكثر من موضع في كتابه هذا[124]، ويلاحظ المصباحي أن مفهوم المساوقة ملتبس عند الفارابي عندما يجعله على مستوى الخاص الحادث أيضا[125]. وقد ذهب الفارابي بالمساوقة مذهبا أبعد "ليكرس معنى التساوق حتى بين الأول ومعنى الوجود والواحد اللذين يقالان عليه"[126]. بعد علاقة المساوقة يقف المصباحي عند مذهب الواحد علة للموجود، فالواحد أسبق من الموجود مرتبة عند الفارابي "لأنه بسببه يصير الشيء موجودا ويغدو الكثير واحدا وكثيرا" ويقدم المصباحي بعض التأويلات لفهم العنوان الملتبس للكتاب، وذلك أن الفارابي لمح فيه إلى وجود تمييز بين الواحدة والوحدة، واختار كلمة الوحدة لأنها تدل في نفس الوقت على الموجود، كما تدل على الكثرة، لذا كانت الوحدة "بمعنييها الربطي والعددي، هي علة الوحدة في الكثرة، وعلة الكثرة في الوحدة، كما أن هذا العنوان يقيم تمييزا ضمنيا بين الواحد والوحدة، فيقترب من الكندي الذي كان يعتبر بأن كل وحدة، عدا الواحد الأول، هي وحدة عرضية. لكن هناك شواهد أخرى من الكتاب تقدم موقفا ثالثا يعطي الأسبقية للوجود على الواحد، فعبارة الفارابي "الواحد المنحاز بالماهية" تبين تبعية الواحد للموجود، طالما أن الجوهر هو علة الوحدة في معظم أنواع الواحد. لكن الوحدة أيضاً هي الفصل عند الفارابي التي به يتميز الموجود، وهو ما يدل على تقدم الوجود على الواحد أيضا، كما أن انصراف الفارابي إلى البحث عن كيفية تجلي الموجود في معاني الواحد لمن القرائن القوية على إعطاء الفارابي الأسبقية للموجود على الواحد، فما كان يهمه أكثر جانب الكثرة في علاقتها بالوحدة، وحدوث الوحدة داخل الكثرة، وعلاقات التقابل المختلفة بين أصناف الوحدة مع أصناف الكثرة، وأصناف تقابل الكثرة

---

(124) المرجع السابق، ص283.

(125) المرجع السابق، ص284.

(126) المرجع السابق، ص285.

فيما بينها، الأمر الذي دفع المصباحي إلى المجازفة - حسب تعبيره - بالقول إن هم الفارابي كان انطولوجيا على الرغم من عنوان الكتاب الخادع.

يختم المصباحي هذه الجملة السابعة بالتساؤل عن انعكاس مواقف الفارابي من القضايا السابقة على إمكانية قيام علم للموجود بما هو موجود؛ ويخلص المصباحي من خلال قرائن عدة في كتاب الوحدة والواحد إلى أن موقف الفارابي يقتضي وجود "علم عام للوجود"، ووجود رغبة حثيثة لديه لبناء "موقف خاص به يقع بين الإنساني والإلهي، موقف يحل مأزق علم الموجود بما هو موجود لصالح الجوهر المقولي... ثم لصالح جوهر متعال... جوهر يفعل... بمنطق الواحد بالعدد الذي يسوق إلى العلم الإلهي" وليس "بمنطق الماهية التي تفضي إلى الانطولوجيا".

لقد قام المصباحي كما قال بقراءة مزدوجة، دلالية ومذهبية لكتاب الواحد والوحدة، ومادام الفارابي قد فضل التواري وعدم الظهور فقد قام المصباحي "بقراءة له من بين السطور" ليجد أن الأمر يتعلق بفارابيين؛ فارابي يقول بالمعنى المتشكك لاسم الواحد، فينتصر للقول بوجود حيز عام للوجود والواحد، وفارابي يبحث عن علة أولى تمتاز بوحدانية مطلقة وكل وحدة خارجة عنها هي وحدة باطلة بالقياس إليه، مما يجعل قيام علم عالم للموجود متعذرة.

وينهي المصباحي مقالته بالتساؤل عن غاية الفارابي من البحث في الواحد والوحدة؟ هل كان يسعى إلى تبرير قيام علم للإلهيات أو علم للطبيعيات؟ يرجح المصباحي ميل الفارابي إلى تركيب بين المشروعين لأنه لم يقبل تعطيل أحدهما من اجل آخر.

إن مقالتي المصباحي عن الفارابي ذواتا نفسين مختلفتين، وتدل معالجته لهما على تطور بين في مقاربة كان فيها مهموما أكثر بالفكر الخالص وأمعن في الاستغراق في العمل الفلسفي.

ثالثا: تدخل محاولة الأستاذ مرسلي في قراءة الفارابي ضمن اتجاه

جديد يؤرخ للمنطق "كمبحث معرفي مستقل"[127]، وإذا كان تاريخ المنطق العربي يشكو من غياب دراسات متخصصة فإنه يضع الدارس له أمام وضعية مركبة لارتباطه بالمنطق اليوناني من جهة الأصل والمنبع، وبالشكل اليوناني واللاتيني من جهة "التطور العام للمعرفة الإنسانية" حيث اعتبر المنطق العربي مرحلة وسيطة في هذا التطور. ومن هنا عند مرسلي ضرورة اخذ هذه الأشكال بالاعتبار عند التاريخ لهذا المنطق مع الانتباه إلى الخصائص النحوية والدلالية والتداولية لتلك اللغات، خاصة عندما يتعلق الأمر بفحص ما يسميها الباحث بالمفاهيم المنطقية الرحالة[128]،

كما أن الحديث عن المنطق مطالب بعدم إهمال مجمل المعارف والعلوم التي أنشأت مع الترجمات عن اليونانية، وبالوعي بمظهرين؛ تعددية اللغات الحديثة المستعملة في قراءة المنطق العربي وتعددية المنطلقات المنهجية والمذهبية للكتاب المعاصرين حوله[129]

وبعد أن يحذر مرسلي من "مخاطر انزلاق الدلالات" الناتج عن تسارع وتيرة ترجمة الأعمال المنطقية العربية على اللغات الغربية الأجنبية" وبعد أن يعرض للمنطلقات والمنهجيات الثلاثة التي قورب بها المنطق العربي؛منهجية التاريخ لحضور جسم غريب ضمن بيئة مغايرة، ومنهجية التاريخ للمنطق للتعرف على نظريات الماضي على الأفكار السباقة التي "ستتشكل منها النظريات المنطقية في ثوبها المعاصر"، ومنهجية التنقيب عن "أصول" الحدود والألفاظ والمعاني والمذاهب المهاجرة لتوظيفها بإرجاعها إلى تلك الأصول"[130] يقدم منهجيته التي فرضها عليه اختيار موضوعه وهي المنهجية التي تستجيب للمطالب التي يمليها تعقد الوضعية التاريخية والمعرفية.

إن هذه المنهجية هي المنهج الفيلولوجي المقارن، "الوسيلة" الوحيدة

---

(127) المرجع السابق، ص10.
(128) المرجع السابق، ص11.
(129) المرجع السابق، ص12.
(130) المرجع السابق، ص12.

المستعملة عند المستشرقين، ، لكن الفرق بين الاستعمالين، أن المستشرقين قصروا هذا المنهج على مقاربة وحيدة الاتجاه، في حين أن مرسلي بدل أن يشتغل بالتطابقات اللفظية الاصطلاحية بين العربية واليونانية [سيقوم] بكثير المقارنة للتمكن ليس فقط من وضع اليد على التشابهات الاصطلاحية بل، وهو المهم، من محاصرة الإختلافات المفهومية"[131]،

ويقترح مرسلي مقاربة سلمية تتكون من خمس درجات[132] بتنويع اتجاهاتها سيصبح أرسطو متكثرا. إن مرسلي يعتقد أن تقنيته المعتمدة هي تقنية خصبة وضرورية "مع ما قد تطرحه... من مشاكل جمة تزعج... الباحث المتسرع المتعود على إصدار الأحكام المطمئنة للرأي الشائع الوحيد"[133]، ويدعم هذه التقنية بدعامتين؛ المنطق الأرسطي المترجم والمنطق الرمزي؛ الدعامة الأولى تكون نموذجا تأسيسيا لاكتشاف خصوصيات التعليم المنطقي العربي، والدعامة الثانية تسهل عملية التواصل وتهدف الإيجاز.

إن مقاربة مرسلي المتنوعة والتي تجمع إلى جانب فهمه للمنطق العربي اطلاعه على اللغة اليونانية واللاتينية واستفادته منهما في مجال ما سماه "المقاربة السلمية" تجعل متابعته غير هينة وإن كان فهم ما يعرضه غير عسير. فكيف تصور مرسلي نظرية الفارابي عن الأدوات؟

يقدم مرسلي ملاحظات تاريخية يقارن بين أصل كلمة حرف من خلال استعمالاتها اللاتينية وجذورها العربية مؤكدا أن المترجم العربي للنص الأرسطي وكذلك الفارابي يستعملان الكلمة حرف لتلك الكلمات التي يضعها

(131) المرجع السابق، ص13-14.

(132) الدرجة الأولى: بين الألفاظ العربية للنص المترجم والألفاظ اليونانية لنص الأصل.

الدرجة الثانية: بين ألفاظ المترجمين والشراح.

الدرجة الثالثة: بين ألفاظ الشراح في شروحهم المباشرة وألفاظهم في مؤلفاتهم الخاصة.

الدرجة الرابعة: بين هذه الألفاظ الأخيرة وما يناظرها في العلوم المأصولة.

الدرجة الخامسة: اللجوء إلى الترجمات اللاتينية للنصوص العربية ص14.

(133) المرجع السابق، ص14.

أرسطو تقوم بالفعلين؛ فعل الكينونة باعتباره رابطة وفعل الدلالة، مما دفع المترجم العربي إلى اللجوء إلى صيغة مركبة: تدل مع ما يدل عليه. وهكذا يقول الفارابي مع المترجم العربي عن "كل ولا أحد" وعن "ليس" وعن "يوجد" أنها على التوالي حروف السور وحرب السلب وحرف يوجد[134].. .

ويخلص مرسلي من هذه الملاحظة التاريخية الأولى إلى أن "التعليم المنطقي العربي المتعلق بالحروف غير خارج عن عملية تأويل ناجحة للنصوص المعربة لأرسطو وإن حضور دراسة الكلمات التي اشتهرت باسم الحروف، syncategoreumato غير بعيد على الإطلاق عن جذوره في النصوص الأرسطية[135].

أما الملاحظة الثانية فيقارن فيها مرسلي بين التقليدين، العربي واللاتيني، فيجد التقليد الثاني يخلص لأرسطو في القول إن هذا النوع من الكلمات لا دلالة لها، وإنما تدل عندما تدخل على ألفاظ دالة... في حين يقول الفارابي إن الحروف تعد من الألفاظ الدالة لكونها وضعت دالة على معان، ورغم هذا الاختلاف الظاهري يجد مرسلي اتفاقا؛ لأن الفارابي يقول أيضاً إن "كل حرف من هذه قرن بلفظ فإنه يدل على أن المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال، أضف إلى ذلك أن دلالتها لا تستقيم، ولا تكتمل إلا بضمها إلى غيرها من الألفاظ الدالة، إذ إن معانيها لا تدرك باستقلال عن الأسماء والأفعال[136]، وهو ما نحى إليه بويس، ليخلص مرسلي إلى اتفاق الثلاثة؛ أرسطو وبويس والفارابي على وجود صنف من الألفاظ المفردة مغاير للأسماء والأفعال، صنف لا يمك لعناصره أن تدل ما لم يتم تأليفها مع غيرها من الألفاظ ذات الدلالة الكاملة[137]، لكنهم يختلفون في أشخاص ما ينطبق عليه ذلك المفهوم، لقد ظلت الفكرة عامة جدا عند أرسطو، أما ما استخلص من كون الكلمات: كل، لا أحد، يوجد،

---

(134) المرجع السابق، ص42.
(135) المرجع السابق، ص42.
(136) المرجع السابق، ص43.
(137) المرجع السابق، ص44.

ألفاظ متميزة بوظائف منطقية معينة ضمن ألفاظ اللغة... فما ذلك إلا بفعل جهود الشراح. وإذا كان أرسطو في كتاب الشعر قد انصرف إلى الاهتمام بالروابط والواصلات فإنه لم يكن واعيا بما لهذين النوعين من علاقات بما في كتاب العبارة من ألفاظ: كل - لا أحد - يوجد، وكذلك بويس لم يكن واعيا بذلك، أما الفارابي فقد استعمل اسما مخصوصا لكل تلك الألفاظ السينكاتيجوريماتية، واستبعد من التصنيف فعل الكينونة لأن الرابطة الحملية عنده فعل وليس حرفا أو أداة[138].

بعد هذا يعرض مرسلي للحروف عند الفارابي وأقسامها ووظائفها؛ فمع الفارابي هناك فكرة واضحة عن هذه العلامات اللغوية مما جعله يقوم بتفصيل القول فيها باعتبارها ألفاظا "مستعملة في المنطق"، مستعينا بالأسماء النحوية اليونانية رغم أنه يصرح أن عمله مختلف عن نحاة اليونان لأنه لا يراعي غير الوجوه المنطقية لتلك الحروف، ويعتقد مرسلي أنه من يؤاخذ الفارابي على خروجه عن اصطلاحات النحاة فقد أخطأ[139]، فتصنيفه للحروف هاجسه منطقي لا غير.

بعد هذا يذكر مرسلي الحروف عند الفارابي من خلال كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" فيجمعها في خمسة أصناف، هي الخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والروابط، ويقف عند كل صنف على حدة ليبين ما جمع تلك كل صنف من حروف[140]، ليخلص إلى ما أسماها محاولة تأويلية لعرض الفارابي[141]، ينهي مقالته القيمة بخاتمة يطرح فيها سؤالا محرجا يتعلق بتطور المنطق العربي خارج لغته وحضارته لأن المناطقة العرب لما عزفوا عن دراسة الأدوات المنطقية بشكل مستقل ومتكامل من خلال تناول عموم النظرية المنطقية وفي كل تفاصيلها، قام المناطقة الوسطويون بذلك

---

(138) المرجع السابق، ص44.
(139) المرجع السابق، ص45.
(140) المرجع السابق، 46-48.
(141) المرجع السابق، ص49-54.

بإفرادهم المجلدات لدراسة هذه الحروف، فكان سببا في تطور المنطق العربي على أيديهم[142].

رابعا: كتب الأستاذ علي أيت اوشان كتابا سماه "التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية"[143] وأفرد جزءا منه للحديث عن التخييل عند الفارابي، والكتاب، كما قال مؤلفه، يندرج في إطار نقد الشعر ويسعى إلى الانفتاح على موضوع الخيال. ويصرح صاحب الكتاب أن قصده من "إعادة بناء تصورات الفلاسفة المسلمين للتخييل الشعري... بناء الشعرية العربية القديمة وتسييغها بأسئلة جديدة، ومن ثم بناء نظرية الأدب في الفكر العربي بناء يقلص المسافة بين الخطابين الفلسفي والنقدي"[144]، فما طرحه الفلاسفة من أفكار وقضايا حول التخييل الشعري قادر على إغناء نظرية الأدب العربية ويفتحها على أسئلة جديدة، لكن بما أننا لم نعثر على الكتاب لاستخلاص نظرية التخييل عند الفارابي فإننا نرجئ الحديث عن هذا الموضوع إلى حينه.

وأخيرا، يكشف هذا العرض عن ندرة الدراسات المنشورة عن الفارابي في الحقل الفلسفي المغربي، خاصة فيما يخص المقالات المفردة، كما يكشف عن تعدد المقاربات ما بين نشأة الاهتمام ونضجه؛ حيث تم الانتقال بين مناهج متعددة تتراوح بين المقاربة الإيديولوجية والمقاربة الدلالة - الإشكالية والمقاربة الفيلولوجية؛ مقاربات قدمت لنا وجوها مختلفة عن الفارابي متعدد الاهتمامات، الفيلسوف الملي، المدني، والفيلسوف الدلالي، والفيلسوف المنطقي، في بعديه الأداتي والشعري.

---

(142) المرجع السابق، ص55.

(143) مجلة بيت الشعر مرجع سابق، ص153.

(144) المرجع السابق، ص154.

الأخلاق والسياسة في فلسفة الفارابي

د. محمود كيشانه*

الاعتقاد السياسي - أو المرجعية السياسية - كان أحد الاعتقادات التي اتخذها الفارابي لبناء كثير من أفكاره الأخلاقية؛ حيث يمكن القول إن السياسة عنده لا تقوم إلا على أساس أخلاقي، والأخلاق لها دور في إصلاح المدينة الفاضلة ومعينة لرئيس المدينة في إرساء سياسته، ومن ثم فإنه لا يمكن الفصل بين فلسفة الأخلاق عند الفارابي والسياسة، أو بمعنى آخر لا يمكن دراسة الأخلاق عنده بمعزل عن السياسة، كما لا يمكن دراسة الفكر السياسي عنده دون ربطه بالأخلاق، حقًا قد يجد المتأمل في فكر الفارابي امتزاجًا بين الاعتقاد السياسي والاعتقاد الديني أو الاعتقاد العقلي الفلسفي، أو امتزاجًا بالاثنين معًا، إلا أنه لا مفر من أنه تأسس عليه الكثير من آراء الفارابي في فلسفته الأخلاقية، واستنادًا إلى هذا ذهبت العديد من الدراسات إلى أن السياسة عند الفارابي ذات مضمون أخلاقي[1]؛ ذلك أن البعد الأخلاقي ظاهر بوضوح عند الفارابي من خلال تعريفه للسياسة بكونها: "تشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها

---

* محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه، باحث متخصص في الفلسفة الإسلامية، رئيس قسم القرائية بالتعليم العام.

(1) انظر على سبيل المثال د. إبراهيم دسوقي أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، طبعة دار النجاح، بيروت، 1973م، ص154-155.

لهم، وحفظها عليهم"[2]. بما يعني أن السياسة تهتم بأسس ومبادئ الأخلاق، وتحاول تطبيقها وإقرارها في المجتمعات والمدن المختلفة، أي في نطاق أوسع من ذلك النطاق الفردي في الفلسفة الخلقية[3].

فالفارابي حين يتحدث عن الطبع والاكتساب تجد بعضًا من أفكاره السياسية ممتزجة في حديثه بهذه المسألة، وحين يتحدث عن الإلزام الأخلاقي تجد تأكيدًا على إلزام السلطان أو دور السلطان كقوة ملزمة تلزم الناس بفعل الخير وسلطة رادعة تردعهم عن فعل الشر، مما يقوي الزعم بأن الاعتقاد السياسي كان أحد الاعتقادات الأساسية التي أسس عليها الفارابي فكره الأخلاقي، أو على الأقل كان غاية من وراء آرائه وأفكاره في فلسفة الأخلاق، وقد يدل على ذلك أن رئيس المدينة لا بد أن يكون ملمًا ببعض الشروط علمية ومعرفية وخلقية وصناعية، ويهمنا هنا الخلقية؛ لأنها تؤسس لقيام أخلاق على أساس سياسي، وسياسة قائمة على أساس أخلاقي، بما يعني أن السياسة عند الفارابي ربما كانت سببًا ونتيجة في آن واحد لفلسفة الأخلاق، كانت سببًا؛ لأن كثيرًا من الأفكار الأخلاقية تعالج مسألة سياسة السلطان لنفسه وسياسة السلطان لمرؤوسيه، وكانت نتيجة؛ لأن الأخلاق الفاضلة لا تتحقق إلا في وجود سياسة في مدينة فاضلة تلزم أهلها باتباع الأخلاق.

ويمثل ربط الفارابي الأخلاق بالسياسة دليلاً واضحًا على تأثره بأرسطو، الذي ربط بين الأخلاق والسياسة برباط وثيق، إلى حد أنه جعل الهدف من قيام الدولة هدفًا أخلاقيًا في المقام الأول[4]؛ إذ يرى أرسطو - فيما يشبه ما

---

(2) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د جعفر آل ياسين، طبعة دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413هـ/ 1992م، ص257.

(3) د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، ، طالهيئة العامة للكتاب، 1993م، ص247.

(4) انظر د.إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، طالمجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص176.

ذهب إليه الفارابي - أن الدولة عبارة عن جماعة تتفاعل مع بعضها بعضًا بروح التعاون لتحقيق الدولة المنشودة دولة الصداقة[5]. أي أن الدولة لا تقوم إلا على لتحقيق أهداف أخلاقية، بما يعني - في التحليل الأخير- أن هناك ربطًا واضحًا بين الأخلاق والسياسة.

ويبقى بعد ذلك القول بأن الفارابي طوّع الأخلاق لأهداف سياسية، كما طوع السياسة لإقرار الأخلاق وتثبيتها في المدينة الفاضلة؛ إذ الكامل على الإطلاق أو الرئيس الكامل على الإطلاق عنده الذي تحصل له الفضائل الخلقية بجانب الفضائل النظرية أولاً، ثم أن تكون له القدرة على إيجاد هذه الفضائل جميعًا في الأمم والمدن بالوجه الممكن والمقدار الممكن في كل واحد منهم، ولما كان من غير الممكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وطرق إقناعية وطرق تخيلية إما طوعًا أو كرهًا صار الرئيس الأول عنده هو من كان فيلسوفًا[6]. وهذا يؤكد على فكرة الباحث القائمة على أن الفضائل الأخلاقية مقدمة وسبب في كمال الرئيس الأول الذي إن توافرت له هذه الفضائل بجوار الفضائل المقررة صارت له قدرة سياسية لإيجاد هذه الفضائل في المدن والأمم، مما يعني - في التحليل الأخير- أن السياسة والأخلاق عند الفارابي كانا وجهين لعملة واحدة، لا تلبث أن تؤثر السياسة في الأخلاق، والأخلاق في السياسة، فكل منهما يعد مقدمة ونتيجة للآخر بصورة تحكم بصعوبة الفصل بينهما، أو أن ينظر لأحدهما دون الآخر.

ومن هذا المنطلق الذي يرى ضرورة الجمع بين الأخلاق والسياسة ألح الفارابي على أن رئيس المدينة الفاضلة أو المؤهل لرئاستها لا بد أن يكون معدًا بالطبع على الأقل من ناحية تقبل العلوم النظرية[7]. ولا أجد الفارابي - على حد علمي - قد اشترط تدخل الطبع في أخلاق أحد غير رئيس المدينة

---

(5) انظر أرسطو، السياسيات، ترجمة الأب أغسطينس بربارة البولسي، طاللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، بيروت، 1957م، 1253- ب .

(6) الفارابي، تحصيل السعادة، (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د جعفر آل ياسين، طبعة دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413هـ/ 1992م، ص183-184.

(7) الفارابي، تحصيل السعادة، ص193.

الفاضلة الأول؛ إيمانًا منه بأن رئيس المدينة اختيار إلهي حسب ظني، وإلا فلماذا يصر الفارابي إصرارًا على ضرورة إلمامه بشرائط طبعية لا يقرها في غيره من أهل المدن والأمم، وقد تغفر للفارابي زلته هنا، والتي تناقض فكره العام في مسألة الطبع والاكتساب إذا علمنا أنه ربما دفعه إلى ذلك حرصه على ضرورة توافر الكمال لمدينته، وحرصه على أن الرئيس يكون قائدًا حسنًا وأسوة طيبة في الحلم والشدة لإقرار الفضائل في مدينته، بما يعني أن اتجاه الفارابي يطوع الأخلاق لأهداف سياسية، ويطوع السياسة لتحقيق أهداف أخلاقية.

ومن ثم فقد أملى الاعتقاد السياسي على الفارابي أن يسير في اتجاهات محددة بدقة، بحيث يتجه إلى تحقيق الهدف من وراء الدراسة في الأخلاق أو من وراء مدينته الفاضلة، فليس بين رئيس المدينة والفيلسوف من فرق عنده؛ ذلك لأن من له قوة على استعمال ما تحتوي عليه العلوم النظرية في كل من سواه أهل لأن تكون له القوة على إيجادها معقولة، وعلى إيجاد الأفعال الإرادية منها بالفعل[8]. فالأبعاد الفلسفية أملت عليه أن يكون رئيس المدينة فيلسوفًا، والأبعاد السياسية أملت عليه أن يكون أخلاقيًا ملمًا بالفضائل وقادرًا على إيجادها في نفوس أهل المدينة وأفعالهم بالفعل، بما يعني أن وصول أهل المدينة إلى السعادة مرتبط بمدى اتباعهم لرئيسهم الأول والامتثال لأوامره ونواهيه.

إلا أنه من الصحيح القول إن هناك امتزاجًا واضحًا بين الاعتقاد السياسي كأحد الركائز الأساسية، أو الاعتقادات الأساسية التي قامت عليها فلسفة الأخلاق عند الفارابي وبين الفلسفة بصورة تحكم بصعوبة الفصل بين هذه الامتزاجات التي أحكمت السيطرة على اتجاهاته الأخلاقية؛ حيث نجد ربطًا واضحًا عنده بين معاني الفيلسوف والإمام والملك[9] فالرئيس هو الذي يضع للمدن والأمم القوانين، ويضعها في شكل نواميس يجب اتباعها

---

(8) السابق، ص183.

(9) السابق، ص187-189.

واجتناب نواهيها، وعند التأمل في كل معنى من معاني الألفاظ السابقة نجد أن الفيلسوف يشير إلى العلم والمعرفة والحكمة، وهي من ضمن شروط الرئاسة، والإمام يشير إلى القيادة، والملك يعني القوة على إقرار الناموس والقوانين التي يقرها.والثلاثة تعني مبادئ أخلاقية في التحليل الأخير؛ لأن السياسة الأخلاقية المدنية عند الفارابي لا تتحقق بدون قيادة مؤهلة مؤسسة على العلوم والمعارف، والتي تمتلك القوة الكافية لقهر نفسها وقهر الآخرين على اتباع ما ترى فيه خير المجموع، والذي يوصلهم إلى السعادة الأبدية التي هي مخالفة لتلك السعادات أو الخيرات الدنيوية، وهي السعادة الأخروية.

ولئن كان الفارابي قد اتخذ من الاعتقاد الديني أحد الاعتقادات الأساسية التي استند إليها في تأسيس فلسفته الأخلاقية؛ حيث بنى رأيه وفكره على أساسه في بعض الآراء، إلا أنه يمكن القول إنه لم يحتف بالاعتقاد الديني احتفاءه بالاعتقادين الفلسفي والسياسي؛ حيث يمكن القول إن الاعتقاد الديني كان متواريًا خلف هذين الاعتقادين اللذين قدمهما عليه. ونستطيع أن نضمن - بدون شك - الكثير من الآراء الدالة على ذلك، لقد صال الفارابي وجال في بناء فلسفته الأخلاقية حيال الاعتقاد الفلسفي والاعتقاد السياسي رافضًا أن يغوص بسفينته الفكرية داخل اعتقاده الديني؛ إذ نجد اعتقاده الديني قد يفهم من بعض الآراء، ولكنه فهم من خلف السطور في الغالب، حتى أن مسألة السعادة الأخروية التي هي أصل من أصول الدين الحنيف عالجها في إطار فلسفي صارخ تكون فيه الواجهة للفلسفة لا الدين، فالاتجاهات العقلية الفلسفية عند الفارابي تبدو غالبة في تأثيرها في فلسفته الأخلاقية على اعتقاده الديني، كما بدا الاعتقاد السياسي طاغيًا في كثير من آرائه الأخلاقية، لقد كانت هذه طبيعة الفلسفة ولا تزال، وهي طبيعة الفيلسوف ولا تزال، طبيعة ترفض أن يقدم على الاعتقاد الفلسفي أي اعتقاد آخر، فقد كان الفارابي متفقًا مع نفسه ومع المنهج الذي يمثله والذي يملي عليه ذلك، مختلفًا في كثير مع اعتقاده الديني، وربما كان هذا - في ظني - أحد الأمور التي تفسر لنا لماذا كانت دعوته للمدينة الفاضلة والأخلاق الفاضلة فيها الكثير من المثالية التي من الصعب، بل قد يكون من المستحيل تطبيق كثير منها على أرض الواقع؟

كما يفسر لنا لماذا عد الفارابي أحد أنصار الاتجاه المثالي في دائرة الفكر الأخلاقي الفلسفي؟

ومما يؤكد على أن رئيس المدينة عنده هو الفيلسوف وواضع الناموس اعترافه بأن معنى الإمام والفيلسوف وواضع الناموس معنى واحد؛ حيث إن لفظ الفيلسوف يدل على الفضيلة النظرية، ويدل على وجود سائر القوى فيه، أما واضع الناموس فيدل على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها، والقوة على إيجادها في الأمم والمدن[10]. وأي لفظة من الألفاظ الثلاثة عنده تجتمع في آخر الأمر على الدلالة على معنى واحد بعينه، بما يعني أن الرئيس تكون لديه القدرة على وضع النواميس[11] - أي القواعد والشروط المنظمة لأفعال الناس وسياستهم - وتكون لديه القدرة على الإمامة والقيادة، فضلاً عن العلم بالفلسفة وعلومها، والأخيرة عنده هي الأساس الذي يرتبط بوجوده الشرطان الآخران.

ومتى حصلت الأشياء النظرية - التي أقيم على البرهان في العلوم النظرية - مخيلة في نفوس الجمهور، ووقع التصديق بما تخيل منها، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التي بها وجودها ممكن في نفوسهم، واستولت عليها، وصارت عزائمهم لا تنهض نحو فعل شيء آخر غيرها، فقد حصلت الأشياء النظرية والعملية[12]. وطريق الفصل هنا في معرفة هل هذه فلسفة أم ملة تخضع لمن وقع عليهم فعل تلك العملية بناء على طرق التصديق عندهم، فإذا كانت هذه الأشياء بأعيانها في نفس واضع الناموس فهي فلسفة، وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملة؛ وذلك أن الذي يبين هذه في علم واضع

---

(10) السابق، 187-188.

(11) صناعة وضع النواميس عند الفارابي هي: الاقتدار على جودة تخيل ما عسر على الجمهور تصوره من المعقولات النظرية، وعلى جودة استنباط شيء شيء من الأفعال المدنية النافعة في بلوغ السعادة، وعلى جودة الإقناع في الأمور النظرية والعملية التي سبيلها أن يعلمها الجمهور بجميع طرق الإقناع.انظر الفارابي، الحروف، تحقيق د، محسن مهدي، طبعة دار المشرق، بيروت، بدون، ص152.

(12) تحصيل السعادة، ص190.

الناموس بصيرة يقينية، والذي تمكّن في نفوس الجمهور تخيل وإقناع[13].

ويفهم من هذا طبقًا للاعتقاد الفلسفي عند الفارابي أن واضع الناموس أو الفيلسوف أو رئيس المدينة لا يصل إلى هذه المرحلة إلا بمعونة العقل الفعال؛ إذ لا يمكن فهم تلك الأدوار العقلية والمعرفية والأخلاقية عنده إلا تحت مظلة اتصال رئيس المدينة بالعقل الفعال، فباتصاله بالعقل الفعال تفيض عليه المعارف والعلوم، ويصل إلى مرحلة السعادة التي يمكن لأهل المدن والأمم الوصول إليها.

ومن ثم فارتباط الأخلاق عند الفارابي بالسياسة أمر جلي لا غبار عليه، حيث تظهر آراء الفارابي وأفكاره في كتبه بعدًا سياسيًا يستطيع من خلالها القارئ لها أن يحكم بوجود ربط بين هذه وتلك، حيث كانت السياسة من الأسس المهمة التي استند إليها في فلسفته الأخلاقية، يمكن معها القول بأن هناك علاقة متبادلة بينهما من التأثير والتأثر، ولم يكن وهو في سبيل ربطه بينهما يتخذ موقفًا سياسيًا معينًا كأن يتخذ موقفًا شيعيًا مناصرًا للعلويين، أو يتخذ موقفًا مؤيدًا للدولة العباسية، إنما أراد السياسة بوجهها العام على ما ينبغي أن تكون عليه - من وجهة نظره - دون ربطها بأي من التيارات السياسية في عصره. ومن ثم كان الحديث عن السياسة وحدها عند الفارابي، أو الحديث عن الأخلاق وحدها عنده أمرًا بالغ الصعوبة؛ لأن المتأمل في مؤلفات الفارابي التي يتحدث فيها عند المدينة الفاضلة كآراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية يجد ربطًا وثيق الصلة بين الأخلاق والسياسة، إذ من المستحيل - من وجهة نظري - أن نفصل عند الفارابي بين ما هو سياسي، وما هو أخلاقي؛ وذلك لأن الأخلاق عنده مبنية على السياسة، والسياسة لا تكون فاضلة إلا في وجود قوم من الأخيار الفضلاء. بما يعني أن التأثير بينهما متبادل.

وهذا هو المسلك نفسه الذي سلكه أفلاطون وأرسطو؛ حيث تعد محاولات الفارابي في الربط بين الأخلاق والسياسة تأثرًا واضحًا بهما، ومن

---

(13) السابق، ص190.

ثم ذهب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى أن الأخلاق والسياسة عند أفلاطون لا ينفصلان، وأن محاوراته أخلاقية في الأساس[14]. كما ذهبت بعض الدراسات إلى أن أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة؛ استنادًا إلى أن كتاب السياسة يتناول بالدراسة شروط المجتمع الخير والمدينة الخيرة بوصفها جماعة منظمة في مقدرتها تحقيق الغايات السلوكية الفاضلة، بما لا يدع مجالاً للشك في الربط بينهما[15]. وإذا كان الدكتور علي عبد الواحد وافي قد ذهب إلى أن كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ذو قسمين: الأول، ميتافيزيقي لا يتوقف الفارابي عنده كثيرًا، ولا يشكل غير خمس الكتاب، والثاني، سياسي يتحدث عن المدينة الفاضلة[16] فإن ذلك دليل على ربطه - في ظني - الأخلاق بالسياسة؛ لأنه أراد الفارابي أن يقيم سياسته على أساس قانون ميتافيزيقي أخلاقي، هو الإيمان بالله، وأنه مصدر الخيرية والاتساق والنظام في الكون.

ويعد الحاكم عند الفارابي أهم ركن من أركان المدينة، ويستمد هذه الأهمية لكونه القائم على وضع المبادئ الأخلاقية والفضائل، ولكونه قائمًا على تنفيذها بين الأفراد، لا يمكن قيام اليوتوبيا الأخلاقية عند الفارابي إلا بالاستناد إلى تلك السلطة الحاكمة التي لا يقف دورها عند تنظيم العلاقات بين أهل المدينة، وإنما يتعداها إلى مراقبة تنفيذها، فالحاكم عند الفارابي سلطة تشريعية ورقابية وتنفيذية. وهذه الفكرة تأثر فيها الفارابي بأفلاطون؛ ذلك أن الأخير قسم مجتمعه طبقات، وجعل كل تركيزه على الطبقة الحاكمة

---

(14) انظر د. الأهواني، أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي طبعة دار المعارف، 1965م، عدد 5 ص134. ومن الباحثين من يرفض هذع الفكرة مؤكدًا على أن علم السياسة عند أرسطو علم مستقل قائم بذاته، مميزًا بينه وبين سائر الدراسات الأخرى، لاسيما الأخلاق، معالجًا له في إطار من الاستقلالية.انظر د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية طلجنة البيان العربي، الأولى، 1953م، ص125.

(15) د. إبراهيم دسوقي أباظة، ود. عبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسي، طبعة دار النجاح، بيروت، 1953م، ص67. وانظر د. عبد العزيز قاسم، الفلسفة السياسية التقليدية: أفلاطون وأرسطو، ص14، 15.

(16) انظر د. علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، طشركة مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع، السعودية، الثانية، 1984م، ص27.

معتبرها العامل الأساس - إن لم يكن الوحيد - في صلاح الدولة ورقيها. ولئن كانت جمهورية أفلاطون مشروعًا أفلاطونيًا لإنقاذ المجتمع اليوناني مما آل إليه[17]، ويقوم - في الأساس - على الربط بين الأخلاق والسياسة، فإن الفارابي كانت مدينته مشروعًا لإنقاذ المجتمع المسلم في عهد الدولة العباسية في القرن الرابع الهجري من الفوضى والانحلال الأخلاقي، ويقوم أيضًا على الربط بين الأخلاق والسياسة.

والمتتبع لفكر الفارابي يجده أعطى رئيس المدينة - وهو الممثل الأول للسياسة - دورًا كبيرًا في الحفاظ على الأخلاق الجميلة، وفي تغيير الأخلاق القبيحة إلى أخرى جميلة لأهل المدينة الفاضلة، وقد أتاح له كل السبل الممكنة للوصول إلى تلك الغاية، فحدد الوسائل المطلوبة لتحقيق هذه المهمة في الوسائل الإقناعية لعامة الناس، والوسائل البرهانية لخاصتهم، وجعل له المساعدين والمستشارين الذين يعاونونه على أداء هذه المهام العضال، على هيئة لجان ولجان متفرعة عنها، ولم يكن رئيس المدينة عند الفارابي إلا موهلاً بمؤهلات أخلاقية ومعرفية، فالأخلاق والمعرفة أساس عنده في السياسة، كما أن السياسة أساس في بلوغ الأخلاق بوازع السلطان، مما يؤكد على علاقة التأثير والتأثر المتبادلة بينهما عنده، ومن ثم فقد كان رئيس المدينة الحق عنده هو الذي يحصل الفضائل الأخلاقية، بجانب الفضائل النظرية والفكرية، ثم تكون له القدرة بعد ذلك على إكساب هذه الأخلاق وتلك الفضائل والأمم والمدن على الوجه الممكن والمقدار الممكن؛ وصولاً إلى السعادة، بما يعني أن هدف الحاكم عند الفارابي الوصول بأهل المدينة إلى السعادة، وهذا ما نجد له صدى عند أحد الباحثين عندما حصر هدف الحكم في سعادة المحكومين، وضمان الأمن الداخلي والخارجي لهم[18].

---

(17) انظر عبد العزيز لبيب الأيطوبيا والأيطوبيات " الكلمة والأصناف والدلالات " مجلة فصول، المجلد الرابع، سبتمبر 1987م، ص121.

(18) انظر د. أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، طمكتبة النهضة المصرية، 1983م، ص28.

ولئن كان الفارابي قد اشترط شروطًا في الحاكم أو الرئيس، مجموعها في النهاية يصب في اتجاه صون الملة وحفظ الدين، فإن هذه الغاية هي ما نجدها عند كل من أبي الحسن الماوردي وابن الربيع، بل لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن هذه الغاية هي التي أكد عليها الفقهاء المسلمون في مسألة الإمامة[19].

ورئيس المدينة عن الفارابي هو أكمل أجزائها فيما يخصه من سن الشرائع والقوانين التي تدفع الناس دفعًا إلى الخير، بل يرى فيه الفارابي ملكًا منزهًا؛ بما يحمله من صفات لا يحملها غيره، وإن شاركه فيها أحد، فهي فيه على الوجه الأفضل، ودونه قوم مرؤوسون منه، وهم بدورهم يرؤسون آخرين[20] تحقيقًا لمبدأ المشاركة في تنفيذ الشرائع والقوانين التي يسنها السلطان. ويبدو أن الفارابي جعل رئيس المدينة يحمل الصفات الفضلى، بما يشبه الملك؛ حتى يضمن أن تكون المبادئ والقوانين التي تخرج من تحت عباءته لا يزاولها الشك، بحيث تدفع الناس دفعًا إلى الحسن، وتمنعهم عن

---

(19) انظر أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، طمصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1966، ص16، 17. وانظر ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق د. ناجي التكريتي، طبعة دار الأندلس، بيروت، الثالثة، 1983م، ص93-94.

(20) انظر الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق د. محسن مهدي، طبعة دار المشرق ودار مجلة شعر، بيروت، 1961م.ص 138، ويبدو لي أن رئيس المدينة عن الفارابي لا يكون إلا فيلسوفًا أما مسألة رئاسة المدينة هل هي للفيلسوف فقط؟ أم يشاركه فيها النبي؟ فتلك من المسائل التي تردد فيها الفارابي ذلك أنه في زينون الكبير أكد على أن النبي هو واضع السنن والشرائع، بما يعني أنه ينظر إليه نظرته إلى الرئيس الأول في الرئاسة الأولى، والذي يضع النواميس والشرائع (انظر زينون، ، طبعة حيدر آباد، الهند، 1349هـ، ص8) خاصة إذا علمنا أن موضع النواميس عند الفارابي ليس أي شخص اتفق، ولكنه عنده من خلقه الله تعالى وهيأه لوضع النواميس. (انظر تلخيص نواميس أفلاطون، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، طهران، 1974 م، ص42). أما في الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، فعرف النبي بأنه الحافظ شريعة غيره، (انظر، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها د. محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1991م، ص97)، بما يعني أنه ينظر إليه نظرته إلى الرئيس التابع في الرئاسة التابعة أو التالية، والذي يسير على سنن ونواميس الرئيس الأول، وهذا كله يدل في التحليل الأخير على أن الفارابي كان مترددًا في هذه المسألة. أما الثابت عنده فهو أن يكون الرئيس فيلسوفًا.

القبيح، وحتى يرسخ في أذهان المرؤوسين صدقه وقدرته، فيلتزمون بما أمر، وينتهون عما نهى. بل لقد أعطاه الفارابي قوة عقلية وقوة إلهية، قوة عقلية؛ إذ إنه عنده يحوي العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية، وقوة إلهية؛ حيث عده الفارابي يوحى إليه، فمهنته الملكية مقرونة بالوحي الإلهي، وعندما يقدر الأفعال والآراء في الملة الفاضلة فإنه يقدرها بوحي، وبالجملة فهو عنده الذي يدبر المدينة أو الأمة أو الأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى، فينفذ التدبير أيضًا من الرئيس الأول إلى كل قسم من أقسام المدينة على ترتيب، إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة[21].

وقد جر الفارابي على نفسه بموقفه من صفات الحاكم نقدًا شديدًا؛ حيث ذهب بعض الباحثين إلى أن الفارابي وصل إلى مرحلة تقديس الإله إن لم يكن تأليهه؛ باعتباره يوحى إليه، وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الذي يعرف مصلحة الشعب، وهو المعلم والملهم، يأمر فيطاع، أما بقية الناس فهم مجرد قصر وصبية وأطفال، ومن ثم فليس من حقهم مساءلة الحاكم، فلا نقد ولا معارضة، وإنما السمع والطاعة[22]. ويبدو أن الفارابي هنا اتجه اتجاهًا باطنيًا صرفًا؛ لأن فكرة تأليه الإله من الأفكار الشيعية الباطنية الإسماعيلية، وربما لجأ الفارابي إلى هذا إيمانًا منه بذلك الدور الكبير الذي يضطلع به الحاكم، وحتى يعطي له المشروعية الكاملة في إقرار القوانين والمبادئ التي تسير بالمدينة إلى السعادة والكمال.

ويتخيل الفارابي وجود علاقة بين السلطان والعقل الفعال، حتى يستكمل وجوده ويستكمل قوته التي بها يستطيع تقدير الأفعال وإلزام الناس بها؛ إذ السلطان عنده إنسان استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، واستكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال، وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل - في

---

(21) انظر كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها د. محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1991م، ص62-64. وانظر السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق د.فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص79.

(22) انظر د. إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة، 209.

اليقظة أو النوم - عن العقل الفعال الجزئيات[23]. بما يعني أن الحاكم الفاضل عند الفارابي هو القادر على الاتصال بالعقل الفعال، مما يؤدي به إلى أن يكون سلطة مطلقة في قيادة الدولة بما امتلكه من مؤهلات علمية ومعرفية[24]. بل لقد أمعن الفارابي في التأكيد على ضمانة هذا الإلزام حين جعل الرئيس يسوس مدينته ويدبرها بقوى كثيرة أو ملكات كثيرة لديه تلبي كل قوى منها مطلبًا إنسانيًا وتوجه كل واحدة منها الأفراد إلى ما يستأهل من الخير[25]. ولذا كانت المدينة التي تفشى فيها سوء الخلق، أو تفاوتت أخلاقها مدينة مريضة عند الفارابي، في حين كانت صحة المدينة في اعتدال أخلاقها، والذي يردها إلى الصحة، ويبعدها عن الآفات والأمراض هو رئيس المدينة بما يمتلكه من أدوات تردها إلى الاستقامة والتزام طرق الخير، والمحافظة على الاستمرار فيه باعتباره مصدر الإلزام والسلطان. ويبدو أن أرسطو- الذي جعل صحة المجتمع الخلقية تقوم على الاعتدال، وتفسد بحكم الإفراط أو التفريط بتوجيه من الحاكم، شأنها في ذلك شأن الصحة الجسدية التي يصلحها الاعتدال ويفسدها الإسراف بتوجيه من الطبيب المعالج[26] - يعد ذا تأثير واضح على الفارابي في فكرته هنا.

بل إن المتأمل لفكر الفارابي يرى أنه يقيم تشبيهًا خفيًا بين المدينة والنفس، والسلطان والقوة العاقلة فيها، فكما أن النفس تكون صحتها وسلامتها في استقامة أجزائها وهيئاتها من خلال فعل الفضائل والأفعال الجميلة، ولا يكون ذلك إلا بإلزام من القوة العاقلة، فكذلك المدينة صحتها

---

(23) انظر فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب الملة، تحقيق د. محسن مهدي، ص103، 104، وهذا هو معنى الوحي عند الفارابي؛ إذ الوحي عنده حال ليس بينها وبين العقل الفعال واسطة انظر السياسة المدنية، ص79.

(24) انظر د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978م، ص63.

(25) انظر الفارابي، أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب رسائل فلسفية، بيروت، 1980م، ص83.

(26) محمد الجبر (د.)، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، أرسطو نموذجًا، طبعة دار دمشق، الأولى، 1994م، ص91.

في اعتدال أخلاق أفرادها، ولا يكون ذلك إلا بإلزام من السلطان، وهذا يعني - في التحليل الأخير- أن السلطان عند الفارابي طبيب نفسي يعالج ما يطرأ على نفوس الناس من الرذائل والأفعال القبيحة، كما يعالج الطبيب البدن مما علق به من أدران. وبهذا يكون النظام الذي يتوافر فيه وجود مثل هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها - على حد تعبير أحد الباحثين - إذ لم ينظر الفارابي إلى المجتمع على أنه أمر ضروري لصالح الإنسان وأمنه، وإنما نظر إليه على أنه المجال الوحيد؛ لكي يبلغ فيه كماله، وبالتالي تتحقق سعادته على الوجه الأكمل[27].

وتبدو قوة وازع السلطان كإلزام أخلاقي إذا علمنا أن الفارابي يجعل رئيس المدينة هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، فهو الأساس الذي لا تقوم المدينة إلا عليه، ولذا لا بد أن يكون أولاً، والفارابي هنا لا يتحدث عن المدينة التي سببها الرئيس الأول ككيان مادي، ولكنه يتحدث عن المدينة ككيان أخلاقي، لا يقوم أخلاقيًا حقًا إلا برئيس المدينة، فإيجاد الرئيس للمدينة عند الفارابي ليس إيجادًا ماديًا، ولكنه إيجاد روحي أخلاقي؛ وذلك لأنه القادر على إلزام الناس بتحصيل الملكات الإرادية، والقادر على إزالة الاختلال الذي يطرأ عليهم[28]. فالفارابي يعول بشكل أساسي هنا على الرئيس الفاضل في إيجاد المدينة الفاضلة، ومع إيمانه بضرورة وجود الفضلاء حتى يتحقق بهم معنى المدينة الفاضلة، فإن الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء الفضلاء، لا لشيء إلا لأن الفارابي ينظر إلى رئيس المدينة على أنه اختيار إلهي، وبناءً عليه فهو يوجد أولاً فيكون سببًا في حصول المدينة وأفرادها والملكات الإرادية الحاصلة لهم والمراتب المختلفة التي يكونون عليها، ومن ثم كان الرئيس الفاضل عنصر توازن واستقرار لأجزاء المدينة؛ لأنه القادر

---

(27) انظر هالة أبو الفتوح أحمد (د.)، فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، طبعة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص178.

(28) انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة طبع بمعرفة الشيخ فرج الله زكي الكردي والشيخ مصطفى القباني الدمشقي، الطبعة الأولى، مطبعة النيل، مصر، بدون، ص99.

على إعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي إذا حدث خلل أو انحراف[29]. فنحن إذن أمام إلزام يلزم باتباع الحسن واجتناب القبيح، يتمثل في السلطان.

وتبدو فكرة وجود الحاكم عند الفارابي أولاً قبل وجود المدينة وأجزائها تعبيرًا حقيقيًا عن الارتباط الواضح عند بين المدينة والكون، فكما أن ترتيب الموجودات في نظرية الفيض الفارابية يبدأ بواجد الوجود، وهو الله تعالى وهو الترتيب التنازلي الذي يبدأ من قمة الهرم إلى أسفله، فكذلك المدينة عنده تبدأ برئيسها الذي يمثل قمة الهرم عند الفارابي، ثم تترتب بعده بقية أجزاء المدينة، ومن ثم فقد ذهب أحد الباحثين موفقًا إلى أن الفارابي يجعل بناء المدينة صورة مطابقة تمامًا لبناء الكون، فكما أن الإله الخالق يقف على قمة البناء الكوني، فكذلك الحاكم في المدينة، فهو المدبر الذي يشبه الباري في تدبيره للكون[30].

غير أن الفارابي الذي أعطى لرئيس المدينة الفاضلة هذا الدور المنوط به لا يجعله كل شيء في المدينة؛ لأن المدينة على تقوم على فرد أيًا كان هذا الفرد، ومهما بلغت قدراته ومؤهلاته وصفاته؛ إذ لا يستطيع رئيس المدينة أن يصل إلى مرحلة الكمال إلا في وجود أخيار فضلاء يأتمرون بأمره، وينتهون بنهيه، فينتقل من طور القوة - بما يشتمل عليه من صفات واستعدادات رئاسية - إلى طور الفعل، وبذلك يتحقق له الكمال في الوجود، وتتحقق له السعادة القصوى. ومن ثم كانت هذه هي النقلة - على حد تعبير أحد الباحثين - التي ينتقل فيها الفارابي من التركيز على أخلاق الفرد وبناء الفرد الملتزم إلى بناء المجتمع الملتزم والأمم الملتزمة على مكارم الأخلاق وصولاً إلى السعادة القصوى، بما يعني أن الفارابي خفف من تركيزه على الفرد الرئيس في تشكيل المدينة وتحديدها، وأعطى أهمية للشعب كعنصر أساسي ومهم في صنع التاريخ وتوجيهه[31]. ومن ثم كان الأفراد الذين يدبرون برئاسة الرئيس الفاضل

(29) انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص253.
(30) انظر د. إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة، ص208.
(31) انظر د. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص261.

هو الفضلاء والأخيار والسعداء، ولكن لا على أساس المشاركة له في إقامة بناء المدينة، ولكن على أساس المساعدة أو الخدمة على مثال ما يساعد العبد سيده ويخدمه.

ولذا نحن لسنا مع هذا الباحث حين ظن أن الرئيس الفاضل لا بد أن يرأس مجتمعًا من الأخيار لا مجتمعًا من الأشرار[32]؛ لأنه يبني العلاقة بين رئيس المدينة والأفراد عند الفارابي على أساس من المشاركة، مع أن الأمر لا يعدو الخدمة والمساعدة، إذ ليست هناك علاقة وثيقة بينه وبينهم، اللهم إلا تنفيذ أوامره في إقرار الخير والحسن، ومدافعة الشر والقبيح، فالرئيس الفاضل عند الفارابي هو الذي يشكل كل شيء في مدينته، وليس هناك ما يثبت أن الفارابي اشترط أن يكون الرئيس الفاضل في أمة من الأخيار، بل على العكس من ذلك تمامًا تحدثنا نصوصه الكثيرة عن قدرة الرئيس الفاضل على إلزام الأفراد وتوجيههم الوجهة الصحيحة؛ ولذا سميت المدينة بمسلك رئيسها وبالسياسة المتبعة فيها، فإن كان الرئيس فاضلاً والرئاسة فاضلة سميت المدينة مدينة فاضلة، وإذا كان الرئيس جاهلاً والسياسة التي يتبعها جاهلية سميت المدينة مدينة جاهلية، بما يعني - في التحليل الأخير- أن رئيس المدينة هو المتصرف فيها، وبناءً عليه - في ظني - يستطيع أن يرأس مجتمعًا من الأشرار فيوجههم إلى الخير، ويدفعهم دفعًا إليه، ويمنعهم من الشر، ويصرفهم عنه. ولو كان الفارابي يرى أن رئيس المدينة الفاضلة لا بد أن يرأس مجتمعًا من الفضلاء لوسمت أفكاره بالنظرية، ولنعتت آراؤه بالتناقض؛ لأنه كان يعتقد أن الفساد قد استشرى في عصره، وحلت الفوضى والانحلال الأخلاقي فيه، بما يعني أن المجتمع مجتمع الأفراد الأشرار، لا الأفراد الفضلاء، فإذا افترضنا أنه كان يرى ضرورة أن يرأس الرئيس الفاضل مجتمعًا فاضلاً لوقع في التناقض، وهذا لم يحدث. وإذا كان الفارابي يرى أن الأفراد الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الفضلاء الأخيار السعداء، فذلك باعتبار ما سيكون، لا ما هو كائن بالفعل، بفضل تأثير توجيهات هذا الرئيس. ومما يدل على أن

(32) انظر د. إبراهيم عاتي، السابق، ص261.

الرئيس الفاضل عند الفارابي قد يرأس مجتمعًا غير فاضل أنه لما كانت الرئاسة عنده ضربان: رئاسة أول ورئاسة تابعة، فإن الرئاسة الأولى هي التي تمكن في المدينة أو الأمة السير والملكات الفاضلة من غير أن تكون تلك فيهم من قبل ذلك، وتنقلهم مع ذلك من السير الجاهلة إلى السير الفاضلة[33]. في دلالة قاطعة على أن الرئيس الفاضل قد يرأس مجتمعًا جاهليًا غير فاضل، فيأخذ بيده إلى الخيرية، وينقله من حيز المجتمعات الجاهلة إلى حيز المجتمعات الفاضلة.

وربما كانت فكرة الفارابي الداعية إلى اعتبار وازع السلطان مصدرًا من مصادر الإلزام الخلقي إحدى المؤثرات الناتجة عن معتقده الفلسفي؛ ذلك أن أفلاطون ذهب إلى شيء من هذا؛ حيث اعتبر الملوك الفلاسفة أو الفلاسفة الرؤساء صدًا منيعًا ضد الشرور التي تصيب الأمة والمجتمع الإنساني بأثره، بقول أفلاطون مؤكدًا على هذه الفكرة: "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكًا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكًا وحكامًا فلاسفة جادين ومتعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في فرد واحد... فلن تهدأ حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا خطواتها العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها"[34]. وهذا يعني أن الرئيس الفاضل لجمهورية أفلاطون على الحقيقة- وهو الفيلسوف - هو من تجتمع في يده السلطتين: السياسية والفلسفية[35]. وهذه هو المنهج نفسه الذي ارتآه الفارابي لنفسه في سلطات الرئيس الفاضل.

غير أن أحد الباحثين يرى أن الفارابي قد زاد من الأمر عندما خصص الجزء الأكبر من اهتمامه للحاكم، ففي الوقت الذي يضع فيه كل من

---

(33) انظر كتاب الملة، ص56.

(34) جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، طالمؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968م، ك5، ص379.

(35) انظر الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة د. عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، طالدار، القومية، القاهرة، 1966م، ص177.

كونفوشيوس وأفلاطون برنامجًا محددًا لتربية الحاكم وتحديد العلوم التي يجب أن يتقنها حتى يصبح حاكمًا أو فيلسوفًا، لا يجد هذا الباحث حديثًا في هذا الجانب عند الفارابي؛ حيث إن أغلب خصال الرئيس عنده أن يكون معدًا بالطبع والفطرة[36]. إلا أن هذا القول مردود عليه من عدة وجوه، فلئن كان الفارابي حقًا قد خصص الجزء الأكبر للاهتمام بالحاكم، فإن الفارابي قد وضع برنامجًا واضحًا لتربية الناس بما فيهم الحاكم، كما حدد العلوم الواجب عليه إتقانها حتى يصبح حاكمًا؛ خاصة وأن المهنة الملكية عنده لا تكون بالفطرة فقط، بل تلتئم بالعادة والدربة والاكتساب، فهذه الخصال التي تكون للملك بالفطرة لا يكون لها وجود إلا بالاكتساب والاعتياد.

ولئن كانت المدينة الفاضلة عن الفارابي تشبه الجسم رأسها الحاكم لما له من القيادة على بقية الأعضاء، فإن هذا المسلك سبقه إليه أفلاطون من قبل الذي شبه الدولة بالجسم العضوي الرأس فيه لطبقة الحكام[37]. وهذا ما حدا بكثير من الباحثين إلى وصف دولة أو جمهورية أفلاطون بأنها جمهورية ينصب الاهتمام الرئيسي فيها على الرأس، باعتباره كيانًا يعلو على أجزاء الدولة كلها بدون استثناء. ولئن كانت أهم الركائز التي تقوم عليها يوتوبيا أفلاطون وجود الحاكم الفيلسوف الذي يستطيع بسياسته الحكيمة تحقيق العدالة بين الناس[38]، فإن اليوتوبيا الفارابية ترتكز بالأساس على وجود الحاكم الفيلسوف أو النبي الذي يقوم حكمه على أسس علمية وأخلاقية بجوار صفاته الفطرية.

وظاهرمن استقراء آراء الفارابي أنه يحدد أن الملك في حاجة إلى أن يعود إلى الأمور النظرية المعقولة التي قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية، لكي يلتمس الطرق الإقناعية الممكنة فيها، ويتحرى في كل واحدة فيها جميع ما يمكن فيه من الطرق الإقناعية؛ وذلك يمكنه بما له من قوة على الإقناع في كل

---

(36) انظر د. هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق والسياسة، ص181.

(37) انظر د. هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق والسياسة، ص172.

(38) انظر د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978م، ص29.

أمر من الأمور على حدة، ثم يعمد إلى دراسة كل هذه الأمور في الأمم والمدن؛ ليختار الطرق الإقناعية المشتركة لجميع هذه الأمم والمدن[39].

والفارابي في اعتماده السلطان كإلزام أخلاقي هنا - وتبعه في ذلك إخوان الصفا - لم يكن كالفيلسوف هوبز الذي هاجم حرية الاعتقاد وأشكال الديمقراطية، مقتنعًا بأسلوب الاستبداد السياسي للحاكم، ومن ثم كان الإلزام الخلقي عنده مصدره السلطان أو السلطة السياسية ممثلة في الحاكم الذي بدوره يضع الخير والشر للأفراد، ومن ثم فقد انتقد الدكتور توفيق الطويل فكرته عن الحاكم المستبد الذي تجتمع في يده كل السلطات، ويخضع لأوامره كل أفراد الشعب[40]. ورغم التشابه بين الفارابي وهوبز في مشروعية الحاكم الفردي، إلا أن الفارابي يختلف عنه من عدة وجوه:

الأول، أن الفارابي برر مشروعية الحاكم الفردي ببعد أخلاقي واضح؛ حيث إنه القادر عنده على الأخذ بيد الأفراد إلى السعادة، في حين برر هوبز مشروعية الحاكم الفردي على أساس نفعي دنيوي.

الثاني، لئن كانت فكرة الحاكم الفردي تناسب تلك الفترة التاريخية التي أملت على الفارابي هذا التوجه؛ حيث لم يكن - في ظني - يعرف غيرها، فإنها لا تتناسب مع قيمة العصر الذي نشأ فيه الفيلسوف الغربي هوبز؛ حيث تعدد أنظمة الحكم والسياسة.

الثالث، فكرة الفارابي عن هذا الحاكم تقوم على صفات طبعية ومكتسبة تتضمن مؤهلات تمكنه من السيطرة على القلوب لا الأجسام والعقول كما يذهب هوبز.

الرابع، قدسية المكانة التي يحتلها رئيس المدينة مستمدة من قدسية الموحى إليه ومصدرية هذا الوحي؛ فالرئيس الفاضل عند الفارابي إنما تكون

---

(39) تحصيل السعادة، (الفارابي الأعمال الفلسفية) تحقيق وتقديم وتعليق د جعفر آل ياسين، طبعة دار المناهل، بيروت، لبنان، الأولى، 1413هـ/ 1992م، ص172.

(40) انظر مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، طمكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص65.

مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله تعالى، فهو إذن يقدر الأفعال والآراء التي في الملة بالوحي عن طريق أمرين: الأول أن توحي إليه كلها مقدرة، والثاني، أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها عن الوحي والموحي تعالى؛ حتى تتكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة، أو أن يكون بعضها بالوجه الأول، وبعضها بالوجه الثاني[41]. فإذا انتهى من هذا الجانب التشريعي المتعلق بإقرار الجانب التشريعي من الملة الفاضلة بما تتضمنه من مبادئ وأصول أخلاقية، اتجه إلى إقرار جانب المعاملات، فيحدد الأفعال التي تكون على أساسها معاملات أهل المدن ويقدرها، سواء فيما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه، أو فيما ينبغي أن يعامل به غيره، وتعريف العدل في شيء شيء من هذه الأفعال[42].

والفارابي يعطي الرئيس الفاضل سلطة إلزامية لا تقف عند حدود الفرد واتجاهات الأخلاقية الفردية، بل يعطيه قوة إلزامية تستعمل استعمالاً مشتركًا على مدى مكاني بعيد ومدى زماني بعيد أيضًا، فهو القادر على تمكين المدينة أو الأمة من الأفعال الفاضلة والملكات الإرادية الفاضلة ويحفظها عليها حتى لا تزول عنها ولا تبيد، وهو له القدرة على ذلك بمهنة وصناعة وملكة وقوة، وهذه المهنة تسمى مهنة الملك أو المهنة الملكية، ومن هنا كانت السياسة عند الفارابي هي تلك المهنة الملكية التي تمكن السير الفاضلة والملكات الفاضلة في المدن والأمم، وتحفظها عليهم للأخذ بيدهم إلى السعادة القصوى. والفارابي هنا متأثر بأرسطو - في رأيي - لأن هدف واضع الشرائع الأولى في الدولة هو غرس العادات الفاضلة في نفوس الأفراد عن طريق الأخلاق، وهذه الفضائل بطبيعتها ترسخ في النفس بحكم الاعتدال والوسطية، وتفسد بحكم الإفراط أو التفريط[43].

وتلتئم هذه المهنة الملكية بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتى التمكين

---

(41) انظر كتاب الملة، ص44.

(42) انظر كتاب الملة، ص46.

(43) انظر د. محمد الجبر، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، ص91.

أولاً والحفظ ثانيًا، وهي تلتئم بقوتين: إحداهما، القوة على القوانين الكلية، والأخرى، القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية، وممارسة الأفعال في الآحاد والأشخاص في المدن الجزئية والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة[44]. وهذه هي السياسة الفاضلة عند الفارابي، والأمة التي تنتهج هذه السياسة هي الأمة الفاضلة أو الأمة الفاضلة، والإنسان الذي يعد جزءًا من هذه المدينة هو الإنسان الفاضل[45]. بما يدل دلالة قاطعة على أن إلزام السلطان مصدر من مصادر الإلزام الخلقي عند الفارابي، ومن ثم كان هدف السلطان عند الفارابي هدف عام تقود إليه أهداف خاصة، هدف عام هو البحث عن السعادة والأهداف الخاصة التي تقود إليها هي التمكين للأخلاق والسير والملكات الفاضلة وحفظها من الزوال؛ ولذلك نقض الفارابي الرئاسات ذات الطابع الشخصي أو النفعي؛ لأنه هدام ويقوض أركان المجتمع بدعوته لهذه اللذة والمنفعة الشخصية.

ومن ثم فإن المفاهيم السياسية في فلسفة الفارابي مفاهيم أخلاقية لا تقف عند حدود المدينة الفاضلة، أو حدود الجماعة، وإنما هي مفاهيم أراد لها أن تكون مفاهيم عامة تمتد من المدينة إلى الأمة إلى المعمورة كلها؛ إذ لم تكن تلك المفاهيم منغلقة على حدود جماعة ما أو مدينة بعينها، إنما كانت مفاهيم ومبادئ يحدث بها - في رأيي - البشرية كلها، ، وربما فسر لنا هذا لماذا نأى الفارابي بنفسه عن مجال التطبيق على أرض الواقع؛ لأن الواقع هنا ليس جماعة في مكان محدد، ولا أهل مدينة معينة، وإنما الواقع أمم بأسرها وعالم كامل من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - الإلمام بأطرافه، فضلاً عن تطبيق مفاهيمه ومبادئه عليه، ومن ثم فقد كان خيرًا له أن تكون مفاهيمه عامة، ويصح تطبيقها على قطاع كبير من أن تكون محددة ذات مجال ضيق وأسيرة لجماعة معينة، كما فعل إخوان الصفا، ففلسفة الأخلاق عند الفارابي

---

(44) انظر الفارابي، في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام (وهو نفسه الفصل الخامس من كتاب إحصاء العلوم)، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وهلق عليها د. محسن مهدي، طالثانية 1991م، دار المشرق، بيروت، ص70-71.

(45) كتاب الملة، ص54-55.

كانت تستمد قيمتها من معان إنسانية عامة ينضوي تحت لوائها أفراد الجنس البشري.

وبالنظر إلى مفهوم واحد من مفاهيم هذه الفلسفة وهو التعاون يحكم الباحث معه بأن الفارابي أراد أن يستمد قيمته من هذه المعاني الإنسانية العامة دون أن يتقيد فيها بحدود جماعة أو مدينة، نعم لقد حث أهل المدينة الفاضلة على التعاون، غير أنه لم يفهم منه أن يكون التعاون قاصرًا على هذه المدينة بذاتها، وإنما يمكن أن يمتد إلى غيرها من المدن والأمم ليحقق معنى إنسانيًا عامًا.

فلسفة السلطة بين المعتزلة وإخوان الصفا

د. ساميه صادق سليمان*

التمهيد:

اختلط مفهوم السُّلطة عند الفرق الإسلامية بالأصول والمبادئ الخاصة بها وكان للمعتزلة أصول خمسة طوعتها لخدمة أهداف سياسية، كما كان للإخوان مبادئ دينية لها بلا شك أبعاد سياسة.

وتمثل الأصول والمبادئ الدِّينية النسق الفكري الذي تنطلق منه المعتزلة، وإخوان الصَّفاء، فلقد اشترطت المعتزلة على كل رجل من رجالاتها أن يلتزم بهذه الأصول، وإلا ما استحق هذا الاسم[1]، وعليه أن (يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعَدْل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فإذا كملت هذه الخصال في الإنسان فهو معتزلي)[2] فالأصول هي التي تجمع عليها المعتزلة، وتتفق عليها، على أن إجماع المعتزلة وإيمانها بالأصول لَمْ يسد الطريق أمام اختلاف المعتزلة فيما بينهم على كثير من المسائل الفرعية[3] ولهذا فإن كل من

* مصر.

(1) راجع: الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص126، 127.

(2) المصدر السابق، ص127.

(3) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص346- وأيضاً =

دان بالأصول، ثم خالف بقية المعتزلة في بعض الفروع لا يعد خارجاً عن المعتزلة.

وقد بلغ ارتباط المعتزلة بهذه الأصول درجة تسميتهم بها، فأُطلق عليهم، أهل العَدْل والتوحيد، والعَدْليون، وأهل الوعد والوعيد، والوعدية، والوعيدية والمنزلية، والمعتزلة: بمعنى اعتزال الفاسق للمؤمن وللكافر، فهو في منزلة بين المنزلتين(4).

وخدمت هذه الأصول أفكار المعتزلة، وبخاصة السِّياسية منها، غير أن هذه الأصول لَمْ تظهر فجأة ولم تكتمل في وقت واحد، بل مرت بتطورات عديدة(5). والتزم إخوان الصَّفاء ببعض المبادئ الدِّينية وقاموا بتوظيفها لخدمة الأغراض السِّياسية، ومن هذه المبادئ: النَّسب الروحاني، ونظرية الفيض، والإنسان المطلق، ونظرية المهدي المنتظر، وتصب هذه النظريات، في نظرية عصمة الإمام. على أننا وجدنا أن الإخوان متأثرين بأغلب أصول المعتزلة، ولم نجد في فِكر المعتزلة أي تشابه مع مبادئ الإخوان، فهذه المبادئ بنيت على فكرة العصمة المرفوضة تماماً من قبل المعتزلة.

= راجع ص312 من نفس المصدر، راجع: أحمد حجازي السقا: المعتزلة "قراءة في مخطوطات البحر الميت"، دار البروج، القاهرة، الطبعة الأولي، 2003م، ص15.

(4) راجع الشهرستاني: الملل والنحل- الجزء الأول، ص43، 44، وراجع أيضاً: د. على سامي النشار: نشأة الفِكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، 1981، ص416.

(5) من المعروف أن أول أصل بحثه المعتزلة هو: أصل المنزلة بين المنزلتين الذي بحثه واصل بن عطاء 131هـ، وذلك بسبب المشكلة التي أثيرت في ذلك الوقت حول مرتكب الكبيرة، وهل هو كافر أم فاسق، فرأي واصل بن عطاء أنه في منزلة بين منزلتين، ولم تظهر الأصول الخمسة في الصورة النسقية الأخيرة التي وصلتنا عند المعتزلة الأوائل ولكن ظهر ذلك عند تلاميذ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وكملت هذه الأصول فيما بعد، ولقد شاركت فيها طبقات من مفكري المعتزلة، ولم تكن إنتاج فرد واحد، أو عدة أفراد، بل هي إنتاج متتابع، وفي مراحل زمنية متتالية؛ راجع في هذا الشأن: د. على سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص418-419.

1 - السُلطة والأصول الخمسة عند المعتزلة:

أ) التوحيد ودلالته السِّياسية:

لم يقتصر التوحيد على المعتزلة، لأنه بمثابة الأساس الفكري والفلسفي لكل المذاهب الإسلامية فالتوحيد فِكر وفلسفة كل المذاهب الإسلامية، (والدفاع عن التوحيد مهمة كل الفرق الإسلامية)[6] ولكن توحيد المعتزلة تفرد وتميز عن غيره. وشكل التوحيد أيضاً قمة رسائل الإخوان، فجوهر فلسفة التوحيد والسِّياسة عند الإخوان تنزيه الله، وهذه الفكرة تقترب كثيراً من التوحيد عند المعتزلة[7]. ولقد اهتدى المسلمون في بداية الدَّولة

---

(6) رشيد البندر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفَلْسَفَة- دار النبوغ القاهرة- الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م، ص51.

(7) الله عند المعتزلة واحد ليس في وجوده فقط، فلقد أثبتت المعتزلة لغير الله موجودات من المحدثات، ولكن هو واحد في صفاته التي يبتعد بها عن سائر الموجودات، وهو لديهم عالم وقادر بذاته إلى أخره من الصِّفات، والقول بالتثنية باطل، ويقوم التوحيد عند المعتزلة على فكرة التنزيه المطلق الذي يترتب عليها نفي الصِّفات، والقول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وتأويل الصِّفات الجسمية أو المتشابهة، ولقد انتهوا إلى نتائج رأي البعض أنها تتعارض مع حقيقة دلالة النصوص المنزلة أحياناً، فالتوحيد أساس مذهبهم، ولقد كان المعتزلة فرسان التنزيه والتجريد في تصورهم للذات الإلهية بتقريرهم أصل التوحيد، بل لقد بلغ هذا التصور قمة التجريد في الفِكر الإسلامي، بل الإنساني على الإطلاق، فعارضوا فِكر سائر الفرق: المشبهة والمجسمة والحشوية الذين عجزت مداركهم، فلم يرتقوا بتصوراتهم للذات الإلهية، ووقفوا عند حدود المحدثات، واستندت المعتزلة في موقفها هذا إلى نقاء عقيدة التوحيد في الإسلام كما صورتها الآيات المحكمة في القرآن الكريم، وقد هاجمت المعتزلة الفرق التي تبتعد عن التوحيد الخالص أمثال الرافضة الذين كانوا يعتقدون أن ربهم ذو هيئة وصورة، وعارضوا أيضاً أصحاب الديانات الأخرى، فقد رأوا أن عقيدة التثليث المسيحية ثمرة للقول بالتشبيه الذي بلغ حد الحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت، وقرروا أن هذا الموطن من مواطن الفِكر هو أصل الخلاف مع اللاهوت المسيحي في نقدهم لعقيدة التثليث وعرضوا لما يؤمن به المسلمون من أن عيسى هو كلمة الله، فلم ينكروه وإنما قرروا أن هذه الكلمة مخلوقة وليست قديمة تحاشياً لتعدد القدماء، وهاجموا =الثنوية القائلين بإلهين: إله الخير والآخر إله الشر، وهاجموا التشبيه عند اليهود ورفضوا كل ما يؤدي إلى تعدد القدماء. والتوحيد المطلق وهو الدليل إلى العقيدة، وما يتفرع عنها من مراتب وحدود علوية وسفلية وأهداف يقوم عليها نظام الفكري، فالخالق المبدع لديهم أزلي، وعالم الموجودات والمبدعات محدث، لأنه إذا كان غير محدث، فيجب أن يكون قد حدث وهو المنزه عن الند والشبه، والتوحيد يمثل قمة =

الإسلامية إلى المفهوم الحقيقي للتوحيد بعيداً عن المعنى التجريدي له، فالرَّسول الذي جمع الأمة على التوحيد استطاع أن يكون دولة إسلامية تسترشد بالتوحيد في قيامها وأهدافها[8]، فالدِّين يدعو إلى الوحدة ولقد ابتعدت

= رسائل إخوان الصَّفاء، والله لديهم ليس له مثل ولا شبه، وهو غير ضد، لأن الضد إنما يضاده مناف دل على هويته بخلقه، وبآثاره على أسمائه بأنبيائه، فليس للعقل في نيل سماته مجال أو تشبيه إذ أن تشبيه المبدع ببدعه محال، فهو سبب موجد (2) لأنه مبدع المبدعات، والله عند الإخوان لا يحيط به تفكير، وليس بجسم، ولا هو في جسم، والاستدلال عليه تعالى من خلال الموجودات، لأنه لا معلول بدون علة.. راجع فيما سبق: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الثانية، 1408هـ/ 1988م، ص128، وراجع أيضاً القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف: تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني - الدار المصرية للتأليف والترجمة- المجلد الأول، 1970، ص21، وأيضاً: الخياط: الانتصاري، ص7، 8، 43، والجاحظ: الحيوان، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص266، والشهرستاني: الملل والنحل- الجزء الأول، ص44، 45 والأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص14، وأحمد أمين: فجر الإسلام، ص468، ود. محمد عمارة: تيارات الفِكر الإسلامي، 49-51، وأيضاً محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص126، 127، والبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة- مطبعة دار نشر الثقافة- القاهرة، الجزء الأول، ص37، 58، وابن تيمية: الرسالة الأكملية- تقديم: أحمد حمدى إمام - مطبعة المدني- القاهرة، 1403هـ 1983م، ص4، وكذلك لابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل- دار الطباعة المحمدية- القاهرة، 1398هـ/ 1978م، ص132، وأيضاً ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق، مكتبة دار العروبة، القاهرة، محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، الجزء الأول، 1411هـ/ 1991م، ص73، وأيضاً ابن خلدون: المقدمة، ص326. وأيضاً راجع إخوان الصَّفاء، وراجع الرسائل، الجزء الثاني، الرسالة الثانية والعشرون، ص232/ 242، 243، ود/ عارف تامر مقدمة كتاب الفَلْسَفَة السياسية عند إخوان الصَّفاء، ص35.

(8) استطاع الرسول أن يجمع الأمة على التوحيد وإقامة نظام سياسي جديد وهو ما عرف بعد ذلك بالدولة العربية الإسلامية، فأعلن عن إله واحد بدلاً من تعدد الآلهة وتم تكوين تبعاً لذلك دولة إسلامية واحدة، كيان واحد يجمع في داخله كل المسلمين، ويدحض التشتت الذي كان سمة القبائل العربية، فقد كانت جهة الإسلام ليست دينية فحسب، بل وسياسية واجتماعية، فلا يمكن الفصل بين الجانب الديني والسياسي في هذه المرحلة، فإذا كانت مهمة السُّلطة محاربة تشتت المجتمع والاتجاه إلى مجتمع واحد وحكومة واحدة، والتقاليد الإسلامية لم تقبل سوى حاكم واحد حفاظاً على وحدة السُّلطة كشكل، انعكاساً لوحدة العقيدة وبهذا ترتب على عقيدة التوحيد الاتجاه إلى دولة واحدة، ووحدة الخلافة، ووجود خليفة واحد تستمد منه كل السلطات الأخرى شرعيتها. راجع: فريتش شيبات: الإسلام شريكاً - ترجمة د/ عبد الغفار مكاوي- سلسلة كتب المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت، 1990م ص92 ما بعدها.
And: kahlifa Abdul Hakim: Islamic Ideology-Third edition London.1961, p197.

المعتزلة والإخوان عن الفهم الضيق للتوحيد[9]، وهو ذلك المفهوم المرتبط بالاعتقاد فقط، فلم تكن مهمة السُّلطة إلا في نطاق التوحيد، فالسُّلطة هي التي قد تواجه حركة الزندقة باعتبار هذه الحركات تنتقص من التوحيد، وتأثر الإخوان بالتوحيد عند المعتزلة، والدلالات السِّياسية للتوحيد يمكن تبينها من خلال ما تتركه من آثار على ظاهرة السُّلطة، فوحدة السُّلطة ضرورية لتحقيق الوحدة الإسلامية، ومفهوم الأمة يجعل من الشعوب الإسلامية كياناً واحداً[10] تجمعه مصالح واحدة، ومبادئ ومفاهيم مشتركة، واتخاذ موقف واحد في المواقف الصحيحة، ودفاع مشترك واحد إذا استلزم الأمر ذلك. وكان من رأي المعتزلة والإخوان الاتجاه إلى وحدة السُّلطة، فهذه هي الوظيفة العقائدية للسلطة السِّياسية، فتؤكد المعتزلة وحدة الإمامة وبأن الشَّراكة في الحكم أعنى تعدد الآلهة في الحكم لا تؤدي إلى استقامة الأمور، ولا يمكن كما ادعى بعض المشركين أن تكون هناك مجموعة من الآلهة، لأن الجماعة الحاكمة لا يمكن أن تتفق على مشيئة واحدة، أو تقدير واحد، ولا يمكن أن تدبر الأمور بطرق واحدة[11]، والتجارب خير دليل على ذلك، ولا يتضمن التوحيد عند المعتزلة المعنى الاعتقادي الصرف فقط، ولكنه يتضمن أيضاً التطبيق العملي، وبخاصة في موضوع السُّلطة، فلقد أدركت المعتزلة أن وحدة الإمامة مطلب ضروري، ويمتنع عندهم من جهة العقل إثبات أئمة في زمن واحد، ولا يجوز ذلك في بلد واحد، إلا أن هذا لا يمنع أن يجتمع في وقت واحد جماعة يصلحون للإمامة[12].

ويتفق الإخوان مع المعتزلة في القول بوحدة الإمامة ويجيزون القول بوجود إمامين في وقت واحد خلافاً لما قالت به الزيدية من جواز خروج

---

(9) المعنى الواسع للتوحيد لا يتضمن الاعتقاد وحده، ولكنه يتضمن العمل أيضاً، وتطبيق هذا المفهوم على الحالات الإنسانية مثل مفهوم السُّلطة، فتظهر العلاقة بين التوحيد والإمامة من خلال السُّلطة.

(10) راجع: محمد كمال محمود: إعلان القاهرة لحقوق الإنسان، ص4.

(11) راجع: القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج2، ص427-428.

(12) راجع: القاضي عبد الجبار: المغنى، الجزء العشرون، ص243-245.

إمامين في وقت واحد ويكون كل منهما واجب الطَّاعة، بل أن ظهور الأئمة في نظر الإخوان يكون بالتتابع الواحد بعد الواحد في زمان بعد زمان[13] والله هو رئيس الرؤساء، ومالك الملوك ورب الأرباب ومدبر الكل، وخالق الجميع[14]، ولا يوجد إله إلا هو، وفي السُّلطة لا يجوز إلا إمام واحد.

ويفسد الحكم عند الإخوان إذا كان هناك حاكمان، أو أكثر من حاكمين، لأن الله هو قدوتنا في الحكم، والنِّظام الإلهي- عند الإخوان - هو النموذج والقدوة للنظام الإنساني والسِّياسي الذي تقوم عليه الدَّولة، فالإنسان خليفة الله في الأرض، ولما كان الحكام هم خلفاء الله في الأرض تظهر عند ذلك - كما يرى الإخوان شجرة اليقين، ويجتمع إليها أهل الدِّين، وعباد الله الصالحين، وتبتدي دولة أهل الخير، وتزول دولة الشَّر.

وتأثر الإخوان بفكرة التوحيد في السُّلطة يتضح من خلال قولهم إن الرئيس هو السُّلطة العليا، وهو كالشمس بالنِّسبة للكواكب، وهو مصدر الحياة المدنية، ومنه تستمد كل السُّلطات الأخرى سلطاتها[15]، والصورة المثلى للحاكم عند الإخوان، تلك التي يجتمع فيها : الملك والدِّين لشخص واحد، أو رئيس واحد يمثل السُّلطة العليا، وهذا الملك أو الرئيس موجود في المدينة الفاضلة.

يتضح مما سبق أن اتجاه المعتزلة وإخوان الصَّفاء نحو وحدة الإمامة مأخوذ في الأصل من فكرة التوحيد تلك الفكرة المثالية، وهذا أمر جماعي عند كل المسلمين، وسببه معروف، وهو أن (أمر الحكومة أولى من كل أمر

---

(13) راجع : إخوان الصَّفاء، الرسائل، ج2، رسالة 22، ص238، 242.

(14) المصدر السابق: نفس الجزء والرسالة، ص242-243.

(15) يرى الإخوان أن كل ملوك بني أدم خلفاء الله في أرضه ملكهم بلاده، وولاهم عباده يروا أمورهم، ويحفظون نظامهم، وينتقدوا أحوالهم، ويقمعوا الظلم، وينصروا المظلوم، ويقضوا بالحق، وبه يعدلون، ويأمرون بأوامره، وينهون عن نواهيه، ويتشبهون به في تدبيرهم وسياستهم إذا كان الله هو سائس الخلق ومدبر الأمور، راجع المصدر السابق: نفس الجزء ونفس الرسالة، ص238، 242.

عام له شعب كثيرة، ولابد أن تكون له جهة واحدة يضبط بها النِّظام، وتتقى الفوضى)[16].

وتشجع تقاليد الإسلام ونظم حكمه على وحدة الأمم الإسلامية على اختلاف أنواعها، فمنذ بداية الدَّولة الإسلامية، أخذت الفروق بين المسلمين تتقلص وحلت محلها وحدة إسلامية، وكانت هذه الوحدة متجلية في العصر العباسي والذي عاش فيه المعتزلة والإخوان، فقد تجلت هذه الفكرة الداعية إلى الوحدة أكثر من أي عصر آخر.

والتوحيد واجب من واجبات السُّلطة - عند المعتزلة والإخوان-، فالإقراربه أول واجبات الملك[17]. ومن واجبات السُّلطة الدفاع عن التوحيد، وضرب الزنادقة، ومن واجبات الحاكم: الدفاع عن المعتقدات الدِّينية، ومن أول خصال الملك عند الإخوان التي ينتفع بها في الآخرة: الإقرار بتوحيد الله، والدفاع عن ذلك[18].

والخلاصة أن التوحيد قد يبدو بعيداً عن السِّياسة، والحركة، لكنه تعبير عن الوحدة الإدراكية والتصور الجماعي، ومحور للوظيفة العقيدية، والتوحيد على هذا الشكل يعني عند المعتزلة وحدة القيم، ووحدة المصدر، ووحدة الالتزام والتكليف، ووحدة الخلق، ووحدة الأمة في توجهها وغايتها ووحدة السُّلطة، فلابد أن يكون القائد الذي يتولى الحكم واحداً.

ب) أصل العَدْل وأبعاده السِّياسية:

لم يكن العَدْل مقتصراً على المعتزلة، بل إن هذه الفكرة سيطرت على

(16) الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة، ص387.

(17) راجع: إخوان الصَّفاء: الجزء الثالث، الرسالة الواحد والثلاثون، ص139، والجزء الخامس، رسالة، جامعة الجامعة، ص263، والجزء الثالث: الرسالة الخامسة والثلاثون، ص192، وأيضاً: الايجي: المواقف: تحقيق السيد الشريف على بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، الجزء الثامن، 1325هـ، ص387.

(18) راجع: إخوان الصَّفاء: الرسائل ، ج2، الرسالة 22، ص237-242، والإيجي: المواقف، ج8، ص387 وما بعدها.

كل الفرق الإسلامية، لأنها صفة من صفات الله تعالى، ولأن العَدْل هو ملاذ الشعوب ضد الظُّلم النابع من السُّلطة[19]، ولا تستطيع أي دولة أن تحيا بدون العَدْل[20]، ويعد العَدْل أصلاً هاماً من أصول المعتزلة، ولذلك قاموا بوضعه في المرتبة الثانية بعد التوحيد مباشرة، وهو صفة هامة من صفات الخالق، وعلى الإنسان الاقتداء به، لما في ذلك من صلاح المجتمع[21]، وكان العَدْل

---

(19) تعد فكرة العَدْل أعظم تعبير عن رغبة الشعوب، وتعلق أبصارها نحو تحقيق المساواة، وعلى هذا الأساس تعلق إخوان الصَّفاءبنفس الفكرة، فصاروا ينتظرون المهدي المنتظر، وعلقوا على هذه الفكرة آمالاً جديدة غير آمالهم السياسية المعلومة، فالمهدي هو الذي سيجعل العَدْل يعم بين الناس ويمنع الجور، والظلم؛ راجع: محمد فريد حجاب: الفَلْسَفَة السياسية عند إخوان الصَّفاء، ص30-32.

(20) وفكرة العَدْل لها أصل يوناني، فقد جعلها أَرِسْطُو أساساً من أُسس الدولة، وجعلها ضرورة اجتماعية، فالحق عند أَرِسْطُو هو قاعدة الاجتماع السياسي راجع: أَرِسْطُو: السياسة، ص97 وما بعدها، وص 274 وما بعدها.

(21) العَدْل عند المعتزلة هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، فالله تعالى يفعل العَدْل ومحال عليه فعل الجوار، والغرض من العَدْل هو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب عليه، ولا يوجد خلاف بين المعتزلة في أنه سبحانه منزه عن كل قبيح، وأن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً، واتفقوا على أن العبد قادراً على خلق الأفعال خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، فلو خلق الله الظلم لكان ظالماً، كما لو خلق العَدْل كان عادلاً، ولقد تشدد البعض في العَدْل لدرجة كبيرة، ولأجل التشدد قال بعضهم: لا يوصف القدرة ما يقبح، وهذا أعطى فرصة للمخالفين، فقالوا بأنهم يحدون من القدرة الإلهية، وليس الأمر كذلك، لأن المعتزلة ترى أنه لا قبيح يشار إليه إلا والله تعالى قادراً على أمثاله، وانطلقت المعتزلة في أصل العَدْل من فكرة أن الله تعالى يكره الظلم ولا يفعله، وعليه فإنه تعالى لا يخلق أفعال العباد، فهم يفعلون ما أمروا به، ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم، وأودعها فيهم فالله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطيقونه، وفكرة خلق الإنسان لأفعاله هي فكرة تنزيهه، أي تنزه الله عن الظلم، ويتمم هذا الأصل الثاني عند المعتزلة الأصل الأول، فالعَدْل إرساء للتوحيد، فلقد نفوا عن الله الصِّفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوقات، كما أن العلم بالعَدْل في أفعال الله تعالى، لابد أن يسبقه العلم بذاته تعالى حتى يصح أن نتحدث عن أفعاله، والاستدلال على بعض صفات الله من خلال العدل، فإنما نستدل على العَدْل بكونه عالماً وغنياً، وذلك باب التوحيد فلابد من تقدم العلم بالتوحيد ليبني عليه العَدْل راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص348، والخياط: "الانتصار"، ص48، والقاضي عبد الجبار: المغنى، الجزء الثامن، ص125، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص348، والقاضي عبد الجبار: أيضاً: المحيط بالتكليف، المجلد الأول، من 21، والجاحظ: التاج =

هدفاً سياسياً عند المعتزلة فبنت على هذا الأصل مسئولية الأفعال التي تلقى على الإنسان، وبذلك يكون الثواب والعقاب أمراً لابد منه، وأي إنسان يعد مسئولاً عن أفعاله، ومظالمه، وبالتالي فإن الحاكم بصفة خاصة لابد أن يحاسب على أفعاله، ولذلك فمن (العَدْل أن يكون الملك عادلاً، وأن يعطى كل طبقة حقها، وأن تكون شريعة العَدْل في أخلاقه)[22].

وامتد مفهوم المعتزلة من مفهوم العَدْل الإلهي إلى مفهوم العَدْل الإنساني، وذلك لتحديد مسئولية الإنسان عن أفعاله. ويتضمن العَدْل بعض النظريات التي توضح صلة الإنسان بالله، وصلته بالسُّلطة، ومن أهم هذه النظريات نظرية الحرية.

والحرية أهم مباحث العَدْل فإثبات الحرية (ادَّعى إلى إثبات العَدْل، ونفي الظُّلم)[23]، ولذلك تناهض المعتزلة مذهب الجبرية الذي انتشر إبان الدَّولة الأموية لتبرير المظالم، وإطلاق يد الحاكم، فيقرر المعتزلة في أصل العَدْل: إن للإنسان قدرة وإرادة ومشيئة قد خلقها الله له، وأنها تؤدي وظائفها بشكل مستقر وحر، ولذلك، فإن الإنسان خالق لأفعاله على سبيل الحقيقة لا المجاز، ونسبة هذه الأفعال إلى الإنسان نسبة حقيقية، ومن ثم فالمحاسبة على الأفعال أمر منطقي، وليس جوراً من قبل الخالق، ولذلك اندرجت قضية الجبر والاختيار تحت أصل العَدْل عند المعتزلة، وهذه الرؤية حين تدخل دائرة السُّلطة السِّياسية تنطبق عليها بالطبع، فالحاكم مسئول عن أفعاله، ويجب أن يحاسب عليها، وإثبات مسئولية الإنسان عن أفعاله تجعل أصحاب السُّلطة يتحملون مسئوليتهم عن أفعالهم، وفي هذه الحالة يصبح

= في أخلاق الملوك، ص16، وما بعدها، وفي هذا الشأن: راجع أيضاً الأشعري: مقالات الإسلاميين- الجزء الثاني، ص555، والشهرستاني: الملل والنحل- الجزء الأول، ص42، 45، الجاحظ رسالة المعاش والمعاد، ص74-75.

(22) الجاحظ: التاج في أخلاق الملوك، ص17، وراجع أيضاً: رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفَلْسَفَة، ص68.

(23) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص197، وأيضاً: هانم إبراهيم يوسف: أصل العَدْل عند المعتزلة، دار الفِكر العربي، القاهرة في، 1993، ص67، وما بعدها.

للمحكومين حق الثورة على السُّلطة المغتصبة الطاغية[24].

ولم تتهم المعتزلة ملوك بني أمية بالكفر رغم محاربتهم لعقيدة الجبر عند الدَّولة الأموية (فهؤلاء الملوك ما كانوا ملاحدة ولا زنادقة، ولا أعداء للرسول ولكنهم يحبون دين الإسلام ويبرأون من أعدائه، ولكنهم شابوا ذلك بحب الدُّنيا، وبإيثار العاجلة، وقتل من يأمرهم بالقسط من الناس، وغير ذلك من الكبائر والمناكير التي ارتكبوها)[25].

كشفت المعتزلة عن الحكام الجائرين وكيفية استغلالهم لمبدأ الجبر فكانوا يطغون، ويسفكون الدماء استناداً إلى هذه الفكرة التي وجدت عند العامة استحساناً، فآمنوا أنه لولا أن الله قد قضى عليه بهذا الظُّلم ما استطاع هؤلاء أن يظلموهم، وبذلك يكون هذا الظُّلم قد كتب عليهم.

من هذا يتبين أن: الإرادة المسلوبة ليس لها مجال عند المعتزلة، بل هي قيد للإرادة الإلهية، وقيد للسلطة السِّياسية التي تقود الناس بقوة القمع التي تملكها[26].

واتفقت المعتزلة على أن قضية حرية الإنسان هي الأساس في مسئولية الإنسان عن أفعاله، وهي لب مفهوم العَدْل، وقد حاولت المعتزلة أن توطد هذا الأساس بقوة البرهان، وأن تستمد هذه القوة من خلال سُلطة العقل[27].

ويختلف مفهوم الاختيار عند المعتزلة عنه عند إخوان الصَّفاء، فلقد أخذ الإخوان كثيراً من أفكار المعتزلة، وهذا يتضح من خلال رسائلهم، ومنها فكرة العَدْل والتوحيد، وليس أدل على ذلك من تسمية الإخوان لأنفسهم أهل العَدْل الذي هو أصل من أصول الاعتزال، وقد سموا أيضاً بهذا الاسم، إلا

---

(24) راجع: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص640.

(25) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، الجزء الثاني ص581.

(26) راجع: رشيد البندر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفَلْسَفَة، ص63.

(27) راجع: حسين مروة: النزعات المادية في الفَلْسَفَة العربية الإسلامية، الجزء الأول، ص471-474، وأيضاً د. محمد عمارة: تيارات الفكر، ص48، 49.

أن فكرة النّص على الإمامة تدحض فكرة حرية الاختيار التي هي أساس نظرية العَدْل عند المعتزلة.

وتتضح فكرة الإنسان السِّياسي عند إخوان الصَّفاءمن خلال فكرتهم عما يباشر الإنسان بنفسه من أفعال، ومن خلال مسئوليته عن أفعاله، ورأي البعض أن نظرية الإرادة عند الإخوان جزء هام من نظرية الإرادة التي ظهرت من قبل عند المعتزلة[28].

وفي رأي الإخوان أن حرية الإرادة هي من أساس النشاط السِّياسي، وإمكانية الاختيار هي أهم أوجه هذا النشاط، ولكن يخرج تنصيب الإمام من دائرة الاختيار عند الإخوان، وليس من العَدْل- عند الإخوان- ترك الحرية للشعوب أن تختار حاكمها، وإنما هذا يعد من العَدْل الإلهي، والاختيار هنا لله تعالى، فالبشر لا يمكنهم اختيار الحاكم، أو عقد الولاية له حتى لو استخدموا في ذلك أحدث الوسائل العلمية[29]. على أن هذا لَمْ يمنع الإخوان من وضع خصال للحاكم أهمها العَدْل، وترك الظُّلم والجور، لأن من ظلم عباد الله كان الله خصمه، وعلى الحاكم أن يكون العَدْل لديه شاملاً للجميع، وأن يساوي في العطايا، فالعَدْل من واجبات الحاكم نحو شعبه[30].

وبنت المعتزلة مسالة الحسن والقبح على مسألة حرية الاختيار عند الإنسان، فالله عند المعتزلة لا يفعل القبيح ولا يجوز عليه ذلك، فالقبيح نتاج إنساني، والإنسان هو المسئول عن فعل القبيح وناتج عن اختياره[31].

وما دام الله لا يفعل القبيح، وما دام لا يفعل إلا ما فيه صلاح عباده، فالقبح في سلوك الحاكم مسئوليته وإذا كان فعل الصلاح والإصلاح واجباً

---

(28) راجع: عز الدين فودة: مقدمة كتاب الفَلْسَفَة السياسية عند أخوان الصَّفاء 11، 12.

(29) راجع: محمد فريد حجاب: الفَلْسَفَة السياسية عن أخوان الصَّفاء، ص433.

(30) راجع إخوان الصفا: نفس الجزء والرسالة، ص405 والرسالة 31 من نفس الجزء، ص445.

(31) راجع في ذلك القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص348، 141، 148، 239.

على الله تعالى، فمن باب أولى يجب معاقبة الحاكم إذا لَمْ يفعل ما هو أصلح للناس(32).

تريد المعتزلة إذن التأكيد على الحرية الإنسانية من خلال عدة أمور- كما أشرنا- وهنا نضيف مطالبتها للفرد أن يكون غير غافل عن ما تقوم به الدَّولة وتحملها مسئولية الحكم. إن على الأفراد مراقبة جهاز الدَّولة وتتبع مسئولية الحكم، ولذلك حاولت المعتزلة إبعاد كل تصور يُسقط هـذه المسئوليـة من عصمة أو نص، أو علم متميز كما هو عند إخوان الصَّفاء.

وبذلك نجد أن مفهوم العَدْل في الرؤية الاعتزالية يُعد من أهم المفاهيم تعلقاً بالحياة الإنسانية والتأثير على مجرياتها، ومن أكثر المفاهيم تعلقاً بالمسئولية الإنسانية، وإتاحة لحرية الإرادة، وتأكيدًا على المساواة في جوهرها، ويلتزم الحاكم بأفعاله، ويدعو إلى الوعي الإنساني ما دام مريداً، ومكلفاً، والاختيار مشاركة، والمشاركة التزام سياسي إيجابي فعال.

أما مفهوم إخوان الصَّفاء عن أفعال الله فيختلف كثيراً عن المعتزلة لهذه الأفعال التي تمثل أصل العَدْل لديهم، فبينما ترى المعتزلة أن الله منزه عن فعل كل قبيح يرى الإخوان أن الخير ينسب إلى الله، ويفعله بعناية وقصد منه، أما الشَّر فهو عارض بالقصد الثاني، ومن ثم يميز الإخوان بين الخيرات التي هي بالقصد الأول، وبين الشَّرور التي هي بالقصد الثاني، ولكن يجمعها كلها إنها بقصد وعناية واقتضاء الحكمة(33).

ج) الوعد والوعيد وعلاقته بالسُّلطة:

يتوافق أصل الوعد والوعيد(34) مع أصل العَدْل، ويرتبط أيضاً بلواحقه،

(32) حول نظرية الصلاح والأصلح راجع: الخياط: الانتصار، ص17.

(33) راجع إخوان الصَّفاء: الرسائل ، ج3، الرسالة 42، ص391، 393.

(34) الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، ودفع ضرر عنه في المستقل، ولا فرق أن يكون حسناً مستحقاً وبين أن لا يكون كذلك ووعيد الله بالعقاب حق لا يجوز عليه الخلاف، ولا الكذب، كما أن وعده بالثواب حق، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال حقوق إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً وبين أن =

مثل ارتباطه بالحرية ودلالته عليها، فلا يعقل أن يحاسب الله عباده على أفعال ليست من صنيعهم، ولا يتساوى المحسن والمسئ، فالله لا يخلف وعده ووعيده[35].

رفضت المعتزلة من خلال أصل الوعد والوعيد الفكرة الجوهرية لعقيدة المرجئة وهي فكرة الفصل بين الإيمان والعمل، وذلك لتدعيم العقاب، وتطبيقه على الحكام الجائرين، فالحاكم الجائر والخارج على القواعد المتفق عليها عليه أن يعرف أن تجاوزاته وطغيانه لن يصادف من الله تجاوزاً، لأن وعيد الله قائم بالنِّسبة للعصاه، ووعده للطائعين لا يمكن أن يتخلف، والحاكم ككل البشر ينطبق عليه وعد الله ووعيده فالعبد أي عبد (إذا أتى كبيرة، فقد استحق الوعيد مالم يتب، فإذا هو تاب، فقد استحق الوعد بالجنة مالم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كبيراً أخذ بالأول والآخر)[36].

ولقد استغلت المعتزلة أصل الوعد والوعيد في المعارك السِّياسية ضد ظلم الحاكمين، لأن هناك قواعد لتقييم أفعال الناس، والحاكم الطاغي الذي يظن أن الله يمكن أن يتغاضى عن أفعاله فقد أخطأ خطأ كبير.وقد جعلت المعتزلة العقاب واجباً على مقترف الكبيرة[37]، إذا لَمْ يتب عنها.

= لا يكون كذلك، واتفقت المعتزلة على أن المؤمن يستحق الثواب إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، ويستحق الخلود في النار إذا خرج من غيره توبة عن كبيرة، وسموا هذا وعداً ووعيداً، فمن أساء يجازى بالإساءة عذاباً أليماً، فلا عفو عن كبيرة من غير توبة، ومن أحسن يجازى بالإحسان إحساناً، فلا حرمان من ثواب لمن عمل خير، وكان هذا فيه رد على المرجئة الذين قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية، فترى المعتزلة أن الله صادق في وعده ووعيده فالمؤمن يستحق الثواب، والعاصي ينال العقاب على عصيانه.

راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص134، 135. والشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، ص45، وأيضاً القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص350، وأيضاً محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص128.

(35) راجع: السعيد شنوقة: التأويل في التفسير، ص200-201.

(36) الخياط: الانتصار، ص64، وحول استحقاق العاصي للعقاب بوعيد الله راجع: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص246 وفضل الاعتزال، ص211.

(37) هناك تعريفات عديدة للكبيرة منها: تعريف عقائدي ديني بمعنى كل ما دخل في العقاب وارتبط بالوعيد وله حد، وتعريف أخلاقي ويعني كل ما له صلة بالوعد والوعيد وله =

ويدل هذا الأصل على مسئولية الإنسان عن أفعاله، وهذا الأصل له أهمية في تطبيق أصل العَدْل[38]. وأصل الوعد والوعيد أيضاً يعني أنه لا إرجاء ولا شفاعة للفسقة، وإنما يُحسم الأمر تبعاً للعمل، والاجتهاد فهذا يحدد قضية مستقبل الإنسان ومصيره، ومن ثم يتضح ما لهذا الأصل من طابع سياسي عند المعتزلة يناهض فِكر الجبرية من جهة، ويناهض فِكر المرجئة التي تعطى للحاكم وولاة الأمر الجائرين الأمل في النجاة من جهة أخرى[39]، فالمسئ يجازي بإساءته.

وتعد فكرة الإرجاء فكرة خطيرة حيث يحاول بها البعض الإفلات من العقوبة بعد ارتكابه المظالم. والتمسك بأصل الوعد والوعيد من جهة المعتزلة بمثابة وضع أفعال الإنسان وبالتالي وضع أفعال الحاكم تحت الرقابة وتقييم أفعاله، ومحاسبته عليها إذا ما تجاوزت الحدود، وخرج عن ما تم تكليفه من أجله وبالتالي يتم التفرقة بين الصالح والطالح من الحكام وينطبق ذلك على الحكومة أيضاً والمسئولين وعلى المحكومين أيضاً، وهي فكرة تدعو إلى الشعور بالمسئولية من جانب جميع أفراد المجتمع.

وتحدث الإخوان في رسائلهم عن الوعيد، فرأوا أن هذه المسألة هي إحدى أمهات مسائل الخلاف بين المسلمين والعلماء، وذلك لأن منهم من يعتقد أنه واجب في حكم الله أن يفي بوعده ووعيده في إشارة إلى المعتزلة التي جوزت الخلف في الوعيد لأنه يدل على الرحمة والعفو، وهناك من يرى غير ذلك إلا أن الإخوان يرون أن الله إذا لَمْ يف بوعيده، فهذا من قبيل الرحمة، والجود، والكرم، والإحسان[40].

وأشار الإخوان إلى أن (الوعد للمؤمنين، والوعيد للكافرين من

= حد أخلاقي، وهناك تعريف اجتماعي والمقصود به كل ما يؤدي إلى المفاسد ومنع المصالح، فالكبيرة هي كل ما دخل في الوعيد أو كل ما يؤدي إلى عقاب ويستحق المجازاة.

(38) راجع: رشيد البندر: مذهب المعتزلة، ص69.

(39) راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص350 وأيضاً د/ محمد عمارة: تيارات الفكر، ص51.

(40) راجع: إخوان الصَّفاء: الرسائل- جـ3 - رسالة 42، ص413.

الأشرار)[41]، فقد وعد الله عبده للترغيب في الجنة ونعيمها، كما نفر من الجور والأعمال السيئة بالوعيد بعذاب النار[42]، وعلى هذا الأساس لا يفلت الحاكم الجائر - عند الإخوان - من العقاب - بل أن هذا الحاكم لابد أن يكون قصير العمر، فالله يقف بجانب المظلوم، ويعاقب الجائر المفسد في حكم البلاد[43].

وفي معرض حديث الإخوان عن خصال الملك وضعا صدق الوعد والوفاء بالعهد من بينها اقتداء بصفات الله تعالى، وهذا يجعل الحاكم موثوقاً فيه من جانب الأمة[44].

وتعد فكرة الوصية والعصمة مخالفة تماماً لأصل الوعد والوعيد في رأي المعتزلة وهي بالتالي مخالفة أيضاً لحديث الإخوان عن اقتداء الحاكم بصفات الله حتى يتم الثقة فيه من جانب الأمة؛ لأن الأمة ورأيها من خلال هذه النظرية لا يتم الثقة فيهما ولا هي تستطيع تقييم الحاكم المعصوم، فأفعاله ليست محل تقييم من جانب المحكومين، وهذا مخالف لأراء المعتزلة، وبالتالي يتبع وجهة نظر الإخوان والشِّيعة جملة التي تقلل من عقل المحكومين، وترفع من المكانة الروحية والعقلية للحاكم.

د) المنزلة بين المنزلتين:

تقف الأمة من الحاكم مرتكب الكبيرة موقفين: الأول متراخ بغية الدفاع عن شرعية الحاكم حتى ولو كانت أعماله تخالف الشَّرع وتقف ضد سُلطة الدِّين، والثاني موقف متشدد يرى أن الحاكم لابد أن يخَلْع في حالة ارتكابه للكبائر، وهذا الموقف يكفر مرتكب الكبيرة أي الحاكم اللاشرعي المغتصب وهو ضد الموقف اللين الذي قد يهدف إلى وحدة الأمة مهما كانت الأضرار،

---

(41) المصدر السابق، نفس الرسالة والجزء، ص431.
(42) المصدر السابق، ج3، رسالة 48، ص35.
(43) المصدر السابق، ج3، رسالة 30، ص138.
(44) المصدر السابق، ج2، الرسالة 22، ص238.

أو يبرر استبداد السُّلطة لأغراض تهدف إلى مصلحة هذه السُّلطة[45].

أما القول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين[46] هو موقف وسط سياسي الغرض منه إتاحة الفرصة للحاكم حتى يرجع عن أخطائه، وفي نفس الوقت معاقبته إذا لزم الأمر، ورفض هذا الموقف هو رفض سياسي غرضه عدم محاكمة السُّلطة على أفعالها، أو من أجل محاكمة السُّلطة على أفعالها وعدم إتاحة الفرصة لهذه السُّلطة حتى تصحح أخطاءها، وتصلح الضرر الناجم عن هذه الأخطاء.

وارتبط أصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة بالسِّياسة أكثر من أي أصل آخر، فقد اختص هذا الأصل بقضية الإمامة، واعتبرت المعتزلة أن الفسق مما يخرج الإمام عن الأهلية للاستمرار في منصبه، ويوجب خَلْعه، وقد ثبت بإجماع الصحابة إن الإمام يجب أن يخَلْع بحدث يجرى مجرى الفسق، ولا خلاف بين الصحابة في ذلك، وإن كان الحدث الذي ارتكبه الإمام فسقاً ظاهراً، فإنه يؤدي إلى خَلْعه، وبطلان قيامه بعمله، حتى لو لَمْ تطلب منه الأمة التخلى عن هذا المنصب، وطبقت المعتزلة هذا الأصل على بني أمية، فلو سلمنا بمذهب الخوارج القائل أن مرتكب الكبيرة كافر، لخرج

---

(45) قول المنزلة بين المنزلتين أحدثه واصل من عطاء، وقد كان هذا الأصل بداية تكوين المعتزلة، وأولى.

الإضافات التي قدمها الاعتزال، ونشأت المعتزلة كفرقة مستقلة بناء على هذا الأصل، والمقصود بهذا الأصل أن مرتكب الكبيرة الذي أجمع كل من الخوارج والمرجئة وأهل العَدْل والتوحيد على تسميته بفاسق هو في منزلة بين المنزلتين: الكفر والإيمان، لمباينته درجات الكفار وأحكامهم، ودرجات المؤمنين وصفاتهم، وهو في درجة من العذاب أقل من المشركين... راجع في هذا الشأن القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص161، 350، وللقاضي عبد الجبار أيضاً: شرح الأصول الخمسة، ص137-138، وأحمد بن يحي بن المرتضي: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل باب ذكر المعتزلة" صححه: توما أرنلد - مطبعة دار المعارف، بيروت، 1316هـ، ص6، وأحمد شوقي: المعتزلة في بغداد وآثرهم في الحياة الفكرية والسياسية من خلافة المأمون وحتى وفاة المتوكل، مطبعة خشبة، أسيوط، ص30 وأيضاً: الخياط الانتصار، ص164-165، وأيضاً: د. علاء الدين سيد أمير القزويني: الشيعة الإمامية، ونشأة العلوم الأساسية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986، ص23.

(46) راجع: د. حسن حفي: من العقيدة إلى الثورة ص120.

بذلك من الأمة الإسلامية، واستبيح دمه وماله، أما إذا أخذنا بمذهب أهل السُّنة القائل بأنه مؤمن سيتمتع بكل الحقوق، فلا يمكن أن يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً لأن الإيمان من صفات الخير ولكن مرتكب الكبيرة لا يستحق المديح غير أنه لا يمكن أن يسمى بكافر مطلق، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، ولا وجه لإنكارها [47]، فليس هناك ما يمنع من أن يطلق على الفاسق (اسم المسلم تميزاً له عن الذميين، فالتوبة له مطلوبة، وإمكان تراجعه عن الكبائر وارد)[48]، ولا تنطبق عليه أحكام الكفر.

واتخذت الفرق الإسلامية أحكاماً مختلفة على صاحب الكبيرة، فهناك من كفره (الخوارج) وهذا السلاح تستخدمه السُّلطة - أحياناً - ضد المعارضة فتقلل من تأثيرها مع الشعوب، وعلى الوعي الذي يمكن أن تنشره هذه المعارضة، وهناك من يجعل مرتكب الكبيرة غير كافر وغير مؤمن (المعتزلة) فيكون هذا سلاحاً أيضاً بين السُّلطة لتبرئة أفعالها، فلا تدان من جانب الأمة.واعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً ليس موقفاً عقائدياً بقدر ما هو موقف سياسي ينم عن الهدف الأساسي لهم وهو تبرئة الحكام وعدم الحكم على أفعالهم وحصر المعارضة واعتبار أفعالها شغباً سياسياً، وصراعاً على السُّلطة ولا صلة لها بالإيمان ويهدف هذا الموقف أيضاً إلى تبرير أفعال الحكام وإخماد أي محاولة للتمرد على السُّلطة [49].

وإذا كان القول بأن مرتكب الكبيرة كافر هو موقف المعارضة، فإن الاختيار المضاد هو تبرئة مرتكب الكبيرة من الكفر وهو موقف السُّلطة واختيار مجتمع القهر والغلبة، ومع ذلك فرغبته في إظهار التشدد في تطبيق الدِّين مزايدة على إيمان العوام تكفر السُّلطة من خلاله من يرتكب المعاصي عمداً وإصراراً وتطبق عليه الحد بما في ذلك حد القتل[50].

---

(47) راجع: أحمد أمين: فجر الإسلام، ص464-465.
(48) محمد أبوزهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص128.
(49) د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة، ص125.
(50) المرجع السابق، ص131.

وموقف المعتزلة هو موقف المعارضة، فعندما بحث المعتزلة في الإمامة اعتبروا أن خَلْعة أي ارتكاب الكبيرة مما يخرج الإمام عن الأهلية للاستمرار في منصبه ويوجب فسقه، فقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب خَلْعه إذا صدر منه ما يجرى مجرى الفسق.

ولم يكن المقصود من طرح مشكلة مرتكب الكبيرة ومنزلته تحديد مكانته في الآخرة فحسب، ولكن كان الهدف الأول تحديد وإيضاح مكانته السِّياسية، فلو كان مرتكب الكبيرة كافراً أصبحت توبته غير واردة، ولكن المعتزلة تعطى فرصة للتوبة، ولو كان مؤمناً خالصاً وجب علينا التجاوز عن أخطائه وهفواته وكل ما يفعله مع الأمة من أخطاء ومآثم، وتتاح له الفرصة للعمل السِّياسي رغم فسقه وأخطائه، وتطلق يده دون حساب أو عقاب [51].

وأتاحت المعتزلة فرصة للفاسق، وللحاكم الفاسق بصفة خاصة حتى يرجع عن فسقه، ويتوب ويصحح أخطاءه، وفي نفس الوقت إذا لَمْ يتب ويعد إلى صوابه سيخلد في النار، ويجب الوقوف ضده من جانب الأمة، وخَلْعه من منصبه. أما إذا أصلح ما قام به من ضرر فذلك في صالح الأمة، فتصحح الأوضاع السِّياسية، ويصلح حال الأمة.

ولا نظن أن أصل المنزلة بين المنزلتين وعلاقته بالسُّلطة ذا موضوع عند إخوان الصَّفاء، ففكرة العصمة تجعل هذه المشكلة لا أساس لها، فإذا كان الحاكم معصوماً، فلا يمكن أن يفسق لأنه صاحب الحق الشَّرعي المعصوم الذي لا يخطئ، أما إذا كان حاكماً جائراً في الدَّولة الجائرة، فمناهضته أمر واجب.

2 - السُّلطة وأصل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر:

يُعد الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مصطلحاً إسلامياً خالصاً وهو

---

(51) راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص351، وأيضاً للقاضي عبد الجبار: المغني، ج20، ص203. وراجع أيضاً: الخياط: الانتصار، ص165-167 وأيضاً محمد عمارة: تيارات الفكر، ص51- 53.

تكليف ليس للقادة فحسب بل للأمة الإسلامية، وهو يشمل العبادات الدِّينية، ويشمل الحياة الأخلاقية وبمبادئ السِّياسية أيضا[52].

يُستمد الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من الشَّرع... فكل ما أيده الشَّرع معروف، وكل ما قبحه منكر.

وقد (استعملت السُّلطة الآراء الدِّينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التي قامت أساساً تطبيقاً للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر)[53].

والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مبدأ أخلاقي عملي يتصل بالبحث النظري، وهو أمر مسلم به عند أغلب الطوائف الإسلامية[54]. وهذا أصل وثيق الصلة بالسِّياسة، وبمسألة الإمامة[55]، وهو أعظم الواجبات، فواجب على كل فرد أن يكون قواماً على تنفيذ القوانين، وأن يشعر بمسئوليته نحو الأعمال العامة داعياً إلى الفضيلة، ناهياً عن الرذيلة، ويترتب على هذا الأصل (تكوين هيئة، أو مجلس للرقابة على الحكام والإرشاد إلى الخير والصلاح، والنّهي عن الاستبداد والظُّلم)[56]، ولا تختص المعتزلة بهذا المبدأ وحدها، ولكن هذا المبدأ يوجد عند كل الفرق، ولكن المعتزلة جعلته أصلاً من أصولها.

---

(52) راجع د. نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفِكر السياسي الإسلامي، ص88.

(53) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص641؟

(54) بلغ هذا الأصل عند المعتزلة مكانة عظيمة، وجعلوه أشرف جميع أبواب البر والعبادة، وقرروا هذا الأصل على المؤمنين أجمعين، نشراً لدعوة الإسلام وهداية للضالين، ودفعاً لهموم المفسدين في أمر دينهم، والهدف من الأصل أن لا يضيع المعروف، ولا يقع المنكر في المجتمع أي أن تظل معالم الحق، والهدى بينه يهتدى بها الناس، وأن يختفي المنكر من حياة الناس ومجتمعاتهم، فإذا ما تحقق ذلك برئ الناس من هذا الأصل، وهذا الأصل من فروض العناية وواجباتها، ومعلوم أن فروض الكفاية أهم وأشد تأكيداً من فروض العناية، لأن تخلف قيام فرض العين يأثم به من أهمل فيه أما إذا تخلف قيام فرض الكفاية تأثم به الأمة جميعاً.. راجع: محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص129، وأيضاً د. محمد عمارة تيارات الفكر، ص53-55 وأيضاً د. محمد شوقي الفنجري: حق الإنسان في تغيير المنكر بموجب الإسلام، مجلة حقوق الإنسان، جمعية أنصار حقوق الإنسان، القاهرة العدد 8، 1991، ص21 وما بعدها.

(55) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص148.

(56) د. توفيق عبد الغني: أُسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة، ص53.

ويبدو أن اهتمام المعتزلة بالنّهي عن المنكر بكل صوره أكبر بكثير من اهتمامها بالأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر يتوافق مع دعوة المعتزلة للثورة على الحاكم إذا ما أخل بواجباته التي وثق المحكومون فيه للقيام بها، وهو فرض عين لا يسقط عن أحد من المحكومين وإن كان يختص به العلماء وأهل الحل والعقد دون غيرهم بصورة أكبر.

ولا يكتفي الناهي عن المنكر بمجرد النّهي، بل لابد له من استخدام عدة وسائل للوصول إلى التغيير المطلوب حتى إن وصل الأمر لاستخدام القوة، لكن المعتزلة (أوجبت الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة)[57]، وينطبق هذا الأصل على سائر المؤمنين كل قدر استطاعته، وهذا الأصل جعل المعتزلة (تقف ضد مخالفيها، وتقوى عليهم؛ لاعتقادهم بأن مخالفيهم قد أتوا منكراً)[58].

ويدل هذا المبدأ على الاختيار، وحرية الإرادة، حيث يتاح للأمة من خلال هذا المبدأ خضوع السُّلطة للمراقبة والمساءلة، ويمكن أن توجد معارضة تقوم بدور في عمليتي انتقال السُّلطة والرقابة عليها، فمشاركة الأفراد للمجتمع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سمة بارزة في فِكر المعتزلة وفي التشريع الإسلامي عامة الذي يكره أن يكون الفرد سلبياً في مجتمعه ويدعو إلى مشاركته في مجتمعه وتعاونه لصالح المجتمع كله.

ووضعت المعتزلة شروطاً للقيام بثورات أئمة الجور منها: أن يكون الثوار جماعة يقودها إمام، والنصر محتمل بالنِّسبة لثورتها، أو ما يسمى بشرط التمكن[59]. وكذلك تجوز الثورة في ظروف خاصة، ذلك عندما تسوء سلوكيات الحاكم، وتكون المحاولة قابلة للنجاح[60]، عندها يمكن إعلان

---

(57) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص140.

(58) زهدي جار الله: المعتزلة، ص51-52.

(59) راجع: د. محمد عمارة: تيارات الفكر، ص53-57، وأيضاً دومنيك سورديل: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983م، ص97.

(60) Montgamry: Islamic Philosophy, p.68.

التمرد والعصيان بشتى الوسائل، وعندها يكون النّهي عن المنكر أمراً مشروعاً.والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من واجبات الحاكم أيضاً، وذلك بالعقيدة الصالحة وبالشدة، ومن ذلك إقامة الحدود، والدفاع عن الدَّولة، تجييش الجيوش، وتنصيب الأمراء والقضاة، فكل ذلك من اختصاصات الحاكم، وبهذا أكدت المعتزلة الارتباط الوثيق بين أصل المعروف والنّهي عن المنكر، وبين صلاح المجتمع، وتقويم الحكم وتغييره إلى الأصلح سواء قام به الأئمة أو الشعب[61].

على أن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مبدأ لا يختص به الحاكم وحده، ولكنه واجب على كل مسلم، وعلى أهل الحل والعقد بصورة أكبر... ولكنه أخص واجبات الحكومة في الإسلام... وهو (فرض على القائم بأمور المسلمين ويعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتحين الفرصة عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك ويبحث عن المنكرات ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة)[62].

ويرتبط الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بشرط التمكن الذي ميز المعتزلة حتى يحقق هذا المبدأ أهدافه دون ضرر، ولذلك يشترطون للثورة على الإمام الباغي أن يكون الثوار في جماعة يقودها إمام، وأن يكون النصر محتملاً.

لقد كان من جملة مقاصد المعتزلة من وراء هذا الأصل تحقيق حالة من الوعي الجماعي، والشعور بالمسئولية، وقد حاربت المعتزلة بهذا المبدأ الاتجاه الإرجائي، لأنه يقف ضد هذا المبدأ (ولا شك أن الاتجاه الجبري والإرجائي يتحدان فيما يترتب عليهما من آثار أنهما يفرغان مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من مضمونه الجهادي الحركي)[63].

---

(61) راجع: ابن المرتضي: المنية والأمل، باب ذكر المعتزلة، ص6.

(62) ابن خلدون: المقدمة، ص746.

(63) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: الجانب السياسي لمفهوم الاختيار بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقي، رسالة ماجستير غير منشورة- إشراف د. حامد عبد الله ربيع، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1982، ص369.

أما الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر- عند الإخوان - فمن واجبات الإمام[64]. وربط الإخوان بين الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من جانب، والوعد والوعيد من جانب آخر، فمن رأيهم أن الناموس لا يتم إلا بالأوامر والنواهي، ولا يحقق الحاكم الأمر والنّهي إلا بوعد ووعيد، حيث أن الأمر والنّهي (لا ينفذان إلا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يتمكنان إلا بالترغيب والترهيب، والترغيب والترهيب لا ينجحان إلا مع من يخافون ويرجون، والخوف والرجاء لا يظهران ولا يعرفان إلا عند اتباع الأمر والنّهي، فمن لا يخاف شيئاً ولا يرجو أملاً، فهو لا يرغب ولا يرهب، فلا ينجح فيه الوعد والوعيد، ولا ينجح فيه الأمر والنّهي، ومن لا يأتمر لواضعي النواميس، ولا ينتهي عن نواهيهم، فلا يكون له نصيب في الناموس الإلهي)[65].

وبذلك قصر الإخوان الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر على الأئمة، فلا ثقة إذن في آخر، ولا أمان لرأي الأمة في التَّصدي لأخطاء الحاكم، أو أطماعه.وتطبيق الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر على الإمام أمر غير وارد عند الإخوان، لأن الإمام هو المنوط به أن يكون حجة الله على خلقه فلا يصدر الخطأ عن الإمام.

3 - السُّلطة ومبادئ إخوان الصَّفاء الدِّينية:

وظّف الإخوان المبادئ الدِّينية الخاصة بهم لصالح الأفكار الخاصة بالسُّلطة السِّياسية، ومن أهم هذه المبادئ: النَّسب الروحاني ونظرية الفيض، والإنسان المطلق، ونظرية المهدى المنتظر.

أ - النَّسب الرُّوحاني:

سعى الإخوان إلى وضع الإمامة في أهل البيت ويوسع الإخوان معنى

(64) راجع: إخوان الصَّفاء: الرسائل، ح4، رسالة 52، ص314.
(65) إخوان الصَّفاء: الرسائل، الجزء الرابع، الرسالة السادسة والأربعون، ص70.

النَّسب الروحاني، فالنَّسب الروحاني ليس هو النَّسب العائلي وإن كان هذا أمراً وارداً بطبيعة الحال، ولكنه يشمل أيضاً الأصدقاء، وأصحاب الاتجاهات المثقفة، والمعلمين، فيقولون في هذا الشأن: (اعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوتها، وعلة حياتها كما أن والدك أب لجسدك، وكان سبباً لوجوده، وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية، ومعلمك أعطاك صورة روحانية، وذلك أن المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربيها بالمعارف)[66].

وبهذا أعطى الإخوان فرصة للعامة أن يصلوا إلى الدرجة الروحانية، باتباع المعلمين العارفين، والاقتداء بهم بعد تصفية نفوسهم[67].

اعتنى الإخوان بهذه الفكرة، ليوضحوا أن النَّسب الروحاني هو الأهم، ولعدم حصر الإمامة في أسرة واحدة، وهذه الفكرة تقف ضد الدَّولة العباسية، والأموية من قبلها اللتان جعلتا الحكم في أسرة واحدة، فقد كان من وجهة نظر معاوية بن أبي سفيان أن ولي عهده لابد أن يكون من أبوين عربيين، ولذلك جعل الإمامة في أهل بيته[68].

ولم يهمل إخوان الصَّفاءالجانب التعليمي، ولم يهملوا أيضاً حسن الخلق، والجهد البشري للوصول إلى النَّسب الروحاني، والطريق إلى ذلك (الأعمال الصالحة والأخلاق الحميدة والمذاهب الصحيحة، والرفقاء والمؤمنون العارفون، وسر هذه الطريقة لا يسلكها إلا من خف ظهره من أوزاره، وحسنت أعماله من بر سعيه، فعند ذلك يتهيأ له في هذه الطريقة التي لا يضل من سلكها، ولا يهلك من مقصدها)[69].

وترجع فكرة النَّسب في الأساس إلى الشِّيعة الإسماعيلية بوجه عام، ويستثنى الإسماعيلية على بن أبي طالب، فلا يطلقون عليه لقب (الإمامة)

---

(66) المصدر السابق، الجزء الرابع، الرسالة45، ص47.

(67) المصدر السابق، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص286.

(68) راجع: د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل ص118، وأيضاً د. محمد فريد حجاب: الفَلْسَفَة السياسية عند إخوان الصَّفا، ص108.

(69) إخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص286.

فقط، بل يضيفون إليه لقب الوصي، وأهم شروط الإمامة عند الإسماعيلية وعند الإثنى عشرية أيضاً أن يكون من نسل على، ومن زوجته فاطمة.

وقد طور إخوان الصَّفاءفكرة النَّسب هذه إلى جعل هذه الفكرة روحانية أكثر منها نسباً في آل بيت الرَّسول ﷺ وحدهم ويمكن أن يصل الإنسان إليها عن طريق التعليم، فينتسب بذلك إلى معلمه وأستاذه.وبهذا أبعدت هذه الفكرة - إلى حد ما - فكرة النَّسب العائلي فقط، ووسعت دائرة الحكم لتمنح الفرص للقواد ليكون لهم نصيب في الحكم على أساس الارتباط الروحاني.

ب - نظرية الفيض:

تري هذه النظرية أن الوجود فيض إلهي عن طريق العقل[70]، فلقد فاض الكمال الإلهي الأزلي العقل الكلي، ويتصل الأنبياء والأئمة بالعقل الفعال عن طريق أرواحهم، فاستتمت فضائلهم وحاكت أفعالهم أفعال العقل، ويتم ذلك عن طريق معرفة فضائل النفس وذاتها وحقيقة جوهرها[71].

ويهدف الإخوان من نظرية الفيض الأفلاطونية تصور النَّبي الفيلسوف أو الإمام، لتأكيد أهمية الإمام، وبأنه حلقة وصل بين المرتبة البشرية، والمرتبة

---

(70) العقل الفعال عند إخوان الصَّفاءهو جوهر بسيط روحاني فيه صور جميع الموجودات، ويفيض هذا العقل على المؤمنين الذين هم أتباع المرسلين ورفقاء وعباد الله الصالحين، وأوليائه المكرمين، والعقل الفعال هو الموجود الباقي، وفاضت عن العقل الكلي النفس الكلية، وعن هذه النفس الكلية فاضت الهيولي الأولى، ثم عنها فاضت النفوس الجزئية، وهكذا وجد الكون، وتوجب هذه النظرية معرفة النظام التدريجي الهرمي للعالم، لان العقل أشرف الموجودات وأفضلها بعد الباري، وهو المقر على نفسه، وعلى ما دونه من الموجودات بأن كلها مبدعات محدثات، وآخر مرتبة إنسانية متصلة بأول مرتبة الملائكة، والملائكة هم سكان السماوات، وقاطنو الأفلاك الذين خلقهم الله تعالى لعمارة العالم وهم مطيعون لله... راجع: إخوان الصَّفاء: الرسائل، الجزء الثاني، الرسالة السادسة والعشرين، ص352، وأيضاً الجزء الثالث، الرسالة الثانية والثلاثون، ص153، 159، والجزء الأول، الرسالة الثالثة، ص162، والجزء الثالث، الرسالة الثانية والأربعون، ص353، والجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص237، 243.

(71) إخوان الصَّفاء: الرسائل، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص354، والجزء الثاني، الرسالة الواحدة والعشرون، ص138، 151-154.

الملكية في سلسلة الارتقاء من أدنى المراتب إلى أعلاها[72]، وتلي رتبة الإنسان في أعلى درجاتها رتبة الملائكة، وهذه الرتبة هي رتبة الإمام، وقبله الرَّسول، وهي الرتبة التي تتصف بالمخيلة الصافية النقية والتي تتلقى الحقائق من العقل الفعال، وتعبر عنها بلغة يفهمها البشر بعد أن تصل إلى الحقائق الروحانية، ومن أجل ذلك جعل الله طائفة من بني آدم واسطة بين الناس والملائكة، لان الواسطة هي التي تناسب أحد الطرفين من جهة، والطرف الآخر من جهة [73]. وهذه المعرفة هي التي تسمح بفهم إمكانية النّبوة والإمامة، ومكانة هؤلاء الأنبياء والأئمة وما يجب عليهم القيام به[74].

وتعد هذه الدرجة هي أشرف درجة يمكن للإنسان بلوغها وفيها يتم قبوله للوحي الذي يعلو به الإنسان على سائر أبناء جنسه، ويتفوق هذا الإنسان على بني جنسه بما يدرك من المعارف الحقيقية، وهؤلاء الأئمة ومن قبلهم الأنبياء يدركون الحقائق، ويأخذون الوحي والإلهام ويؤدونها إلى البشر، وهؤلاء الأئمة هم أشخاص فضلاء تسرى فيهم أول قوة من قوى النفس الكلية[75].

ويهدف الإخوان من إعلائهم درجة الإمام، ومن قولهم باتصاله بالعقل الفعال، وبأنه واسطة بين الملائكة والبشر إيضاح دور الإمام في بناء الدَّولة، والمجتمع المثالي، وذلك عن طريق تأكيد ضرورة اعتبار هذا الحاكم أعلى رتبة إنسانية، فعندما صدر العالم عن طريق الفيض الإلهي كان لابد من وجود وسطاء، ويتصل هذا الاتجاه الفيضي بالمدينة الفاضلة، فالإمام هو الذي يتلقى الفيض من العقل الكلي بوجه روحاني، ويصله إلى العالم بوجه جسماني، وهو الذي يستطيع أن يقيم المدينة الفاضلة[76]، ويحقق لها الوجود المادي،

---

(72) المصدر السابق، الجزء الثاني، الرسالة الواحدة والعشرون، ص151-154، وأفلاطون: الجمهورية، ص189.

(73) المصدر السابق، الجزء الرابع، الرسالة السادسة والأربعون، ص105.

(74) المصدر السابق: الجزء الخامس، رسالة جامعة الجامعة، ص354.

(75) المصدر السابق، الجزء الرابع، الرسالة السابعة والأربعون، ص117، وأيضا: الرسالة الثانية والخمسون، ص241.

(76) راجع: المصدر السابق، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص12.

لأنه سيمتلك سُلطة روحانية، وجسمانية على أهل المدينة، وهي المدينة المتميزة، وفيها يكون الإمام الفيلسوف الذي سيضع حداً لشرور البشر.

ويعد الإمام بداية للعصر الذهبي، لتمكنه من تلقي الفيض عن طريق الفضيلة والخير، فهو حاكم ملهم، مؤيد ومصطفى من الخالق الذي ارتضاه أن يكون نبياً أو إماماً ليكون حلقة الوصل بين عالم الأجسام وعالم الجواهر الروحانية، وليدرك الحقائق الأزلية من لدن العقل الفعال وليرأس المدينة الفاضلة التي تقوم على دعائم موحي بها، (وكل مدينة قائمة على خلاف هذه الأُسس مصيرها الهلاك)[77]. لأن كل دولة تقوم بناء على حكم بشري لا يمكن لها الاستمرار، فهؤلاء الأئمة يتلقون الفيض الإلهي ويتشبهون بالله تعالى في سياسة الكل، وتدبير الخلائق في أعلى عليين إلى أسفل سافلين[78].

جـ - نظرية الإنسان المطلق:

ترتبط نظرية الإنسان المطلق بنظرية الفيض، وتبدأ من نظرتهم للكون وصدور الموجودات عن طريق الفيض من الله، واتصال الإمام بهذا الفيض. وترتكز فلسفة الإنسان المطلق - عند الإخوان - على نظرتهم للكون والوجود، وارتقاء الكائنات من الأدنى إلى الأشرف فالله عز وجل خلق العالم، و(خلق الإنسان في أحسن تقويم وصوره في أكمل صوره، وجعل صورته مرآة نفسه، ليتراءى فيها صورة العالم الكبير)[79].

ويرى الإخوان أن آدم هو أول تجسيد للإنسان المطلق الكلي، فهو أول خليفة لله في الأرض، وهو أول صورة للإنسان المطلق الكلي، ومن آدم انتقلت هذه الصورة إلى بنيه من بعده، وهذا الإنسان موجود في كل زمان

---

(77) إخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الأول، الرسالة الأولى، ص85، والثالثة، ص161، والجزء الثاني، الرسالة الثانية والعشرون، ص238، والجزء الرابع: الرسالة الرابعة والأربعون، ص25، والرسالة الخامسة والأربعون من نفس الجزء، ص53، أيضاًالجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص12-13.

(78) المصدر السابق: الجزء الثاني، الرسالة الثانية والعشرون، ص238.

(79) إخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الثاني، الرسالة السادسة والعشرون، ص352.

ومكان، ويستخلف الله من بني آدم، ويستخلف الإمام بالوصية، وخلافة الإمام هي خلافة النّبوة، ومن تعدى هذا الأمر، وخالف هذه الوصية، وطلب أن يكون خليفة لله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه، فإنه لا يتم له ذلك، وإن تم وقدر عليه، فإنما هو خليفة إبليس، لأنها حيلة، ومكيدة وخديعة، وتعد، وغضب، وظلم، وعدوان، فإذا فعل ذلك حل عليه الغضب، وحلت عليه روحانية كوكب وربطت به، فلا يزال محبوساً فيها محصوراً في أحكامها حتى يموت[(80)].

وتجرى أحوال الملوك والسلاطين على هذا النحو، فهم الخلفاء مثل الأنبياء والأئمة التابعيين، وهم خلفاء الله تعالى التابعون لأمره وبهم صلاح الدَّولة، وربما يكونوا ظاهرين، (وذلك في دور الكشف، ولا يخلو الزّمان من إمام يكون حجة الله على خلقه، لأنه هو الحبل الممدود بين الله وبين العباد)[(81)].

ونستخلص مما سبق أن آدم عليه السلام - في نظر الإخوان - هو الإنسان المطلق، والأنبياء والأئمة هم الخلفاء له من بعده، والإنسان المطلق يتصل بالعقل الفعال، وله كل الصّفات الروحانية، وصورة الإنسان المطلق هي التي تخلف الله لتدبر العالم الإنساني، فهناك في كل زمان شخص فاضل يصلح أحوال الناس، وهذا الإنسان هو النفس الجزئية، والصورة الفاضلة التي تتلقى الفيض وتوصله إلى عالم الحس[(82)].

ولقد خلق الله هؤلاء الملوك والأئمة ليكونوا خلفاء له في الأرض، ويدبروا أمور عباده[(83)].

ولقد أيد الله خلفاءه بالعلم، فهو موجود لدى هؤلاء بالقوة، وفعال بالطبع، ولم يخله من الفوائد العقلية في التأييدات الإلهية، وأفاض عليه من

---

(80) المصدر السابق: الجزء الرابع، الرسالة الثانية والخمسون، ص312-313.
(81) إخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الرابع، الرسالة الثانية والخمسون، ص314-315.
(82) المصدر السابق: الجزء الأول، الرسالة الثالثة، ص161.
(83) المصدر السابق: الجزء الأول، الرسالة الثالثة، ص161.

الجود ويتصل بمن دونه، وهذا الفيض هبة من الله،[84] وهؤلاء الصفوة لهم رتبة الرؤساء ذوي السياسات وهم القوى الحكيمة[85].

والجانب الروحي عند الإمام لا ينفي - من وجهة نظر الإخوان - أن له جانباً حسياً متصلاً بهذا العالم، فصورة الإنسان المطلق (متوسطة بين الحالتين نازلة في منزلة بين منزلتين، فهو بسيط بروحه الروحانية الحية العلامة بالطبع، مركب بجسمه، فطبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضية، وهي صورة العقل الفعال، فإن قيل: لَمْ وصفت بالحياة؟ فيقال: لأنها تأتي الأفعال، وتحرك الجسم حركة تؤدي إلى الصلاح العام [86].

وتدعم هذه النظرية القائلة بالإنسان المطلق نظرية عصمة الإمام، ولقد صرح الإخوان بذلك عندما رفضوا السعي من جانب عامة الناس لتولى الإمامة[87]، واستناداً إلى ذلك، فالإمام له صفات فطرية وضعها الله تعالى فيه، وهي صفات كامنة في شخصه، فمادته وروحه تختلف عن روح ومادة الآدميين العاديين، لأنها تتحلى بالصَّفات القدسية، وتتمتع بكل الصَّفات والقوى التي تتمتع بها النفس الكلية في عالم الجواهر.

د - نظرية المهدي المنتظر:

الاعتقاد في إمامة المهدى المنتظر عام عند الشِّيعة، وهذا المهدى سيظهر يوماً ما[88].

---

(84) المصدر السابق: الجزء الخامس، الرسالة الثالثة، ص12-13.

(85) المصدر السابق: الجزء الرابع، الرسالة الخامسة والأربعون، ص53.

(86) المصدر السابق، الجزء الخامس، رسالة جامعة الجامعة، ص354.

(87) المصدر السابق، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص12-13.

(88) لا شك أن الكلام عن المهدي المنتظر لا يخص الشيعة وحدهم والمهدي لدى الشيعة رجل من آل بيت رسول الله سيأتي يوماً ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً، وسينجح في التحقيق ما فشل فيه غيره، وغالي بعض الشيعة في هذه النظرية، فرأو أن المهدي هو الشخص الذي سيقَّوم كل الانحرافات التي فشل بعض الأنبياء وفي تقويمها والجدير بالذكر أن الشيعة الأثنى عشرية قد تجاوزت أقوال الإسماعيلية والزيدية، فقالت أن المهدي المنتظر هو الإمام رقم اثني عشر واسمه محمد المهدي ابن الإمام الحسن التركي العسكري حيث غاب عام 255هـ =

واتسق الإخوان مع تشيعهم عندما أشاروا في مواضع كثيرة من رسائلهم بنظرية المهدي المنتظر، فقد تذرع بهذه العقيدة كثير من أئمة الشِّيعة في ثوراتهم ومناهضتهم للنظم السِّياسية التي عاصروها، ففكرة المهدي هذه (هي الفكرة البراقة التي كانت تجتذب إليها الجماهير أكثر من أية فكـرة أخـرى، لأنها تبعـث فيها الآمال، وترضي فيها التطلعات نحو المستقبل)[89].

وتندرج فكرة المهدي المنتظر تحت فكرة الإنسان المطلق، وهي تلك الفكرة المهمة عند الإخوان، فالمهدي هو الذي سينقذ البشر بعد أن تعرضوا للقهر والظُّلم، فقد حكم على ذرية النّبوة، وأهل بيت الرسالة بأن يستزلهم الجبابرة والجور المنكرون حتى يضطروا إلى الإقرار بولايته إلى أن يسمع الله دعاهم وشكواهم، فالمهدي هو الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت بالظُّلم والجور، وبعد أن أرغم المستبدون الولاة من أهل البيت إلى الانقياد لأوامرهم ونواهيهم، ومنعوهم من أن يسعوا في الأرض بالصلاح العام والنفع التام رغم أنهم الصفوة الذين طهرهم الله، وأبعد الله عنهم الرجس، ألجموا أهل البيت عن الكلام والحكمة، أو تبديل الأوضاع الكائنة في الدَّولة الجائرة، وذلك بالخوف الذي لحقهم، والامتهان الذي شملهم، وعندما تضرعت ذرية النّبوة، وأهل البيت إلى الله العالم بالسراء وبالقلوب النقية، والأرواح السليمة أن يزيل كربها وينصرها على من ظلمها، وبفكهم من أسرار العبودية، وقيد الملك، ورقّ الذل، وينتهي ذلك بظهور المهدي الذي سيمحو البطش وينشر العَدْل[90].

والمهدي هو الرئيس الباعث على الحياة العلمية، وهو المرشد من آل

= حتى الآن. في فكرة المهدي المنتظر اتجاهاً تطلعياً أملاً في القضاء على الظلم، والعودة إلى العَدْل وإلى أحضان الإسلام الحقيقي في عصوره الأولى، ولابد أن يكون هذا المهدي المنتظر من آل البيت حتى يتم التواصل بين الماضي والحاضر ويتحقق فيه الخير وتنتشر العدالة، راجع د/ فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية، ص89، 90، أيضاً راجع: مصطفى غالب: الإمامة وقائم القيامة، ص276، 279.وراجع أيضاً: محمد بيومي المهدي المنتظر وأدعياء المهدية- مكتبة الإيمان- الطبعة الأولى 1995م، ص3، ص52-53.

(89) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل، ص191.

(90) أخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص11-12.

البيت، ومن سلالة النَّبي بحسب اعتقاد الإسماعيلية والإمامية، ومن بينهم إخوان الصَّفا[91]، فالمهدي عند الإخوان هو سابع النطقاء، أو الأنبياء، أو الرؤساء الذين هم أصحاب التأييد القادرين على إظهار الآيات والمعجزات، فهم عباد مربوبون متصل بعضهم ببعض كحبل ممدود طرفه بيد الله عز وجل، وطرفه الآخر بيد من يمسك به، ويتعلق به من البشر، وهؤلاء الرؤساء هم الذين يتقوم بهم العالم السفلي[92].

ويمثل الأئمة المنتظرون رؤساء المؤمنين الذين لهم أرواح طاهرة، ونفوسهم ذكية والملائكة هي منازلهم التي ملكوها، وعلومهم التي تلقوها من الملائكة، فهم لا ينطقون بشيء منها يومئذ إلا بإذن الله[93]، والمهدي المنتظر سيكون رئيساً للمدينة الفاضلة عند الإخوان، وهو خليفة للنبي محمد بعد وفاته في المملكة الروحانية[94]، وهذا الشخص العظيم - كما يسميه الإخوان- يتلقى وحي الله، وهو لسان الرب بالأمر والنّهي، وترجمان الوحي لضمان سعادة الدُّنيا والآخرة[95].

وإذا كان الأنبياء والرُّسل هم أصحاب الشَّرائع الدِّينية وصارت النعمة متصلة على أيديهم بما جاءوا به من الكُتب المنزلة والآيات المفضلة، وهم وسائط بين الله وخلقه، ونعم الله على عباده وأيديه المبسوطة بالرحمة والبركة في كل عصر، كذلك ينطبق الأمر على من استخلفوهم من بعد[96].

وقد ظهرت فكرة أخرى أقل حدة من فكرة المهدي المنتظر وهي تلك الفكرة التي ظهرت مع ظهور الثورة الإيرانية وهي (ولاية الفقيه) فكانت صياغة جديدة لحركة الشِّيعة المعاصرة. ويصبح بفضل هذه النظرية الفقهاء هم الحكام الحقيقيون، وهي نوع من الوصاية على السِّياسة باسم الدِّين... وهذه الوظيفة

---

(91) Montgamry: Islamic Philosophy, p.52.

(92) إخوان الصَّفا: الرسائل، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص259.

(93) المصدر السابق، الجزء الخامس، الرسالة الجامعة، ص247.

(94) المصدر السابق، ص260.

(95) المصدر السابق، ص260-261.

(96) المصدر السابق، ص262، 264.

السِّياسية يقوم بها الفقيه العالم، ونقله صلاحيات الفقيه عن صلاحيات الإمام المطلقة وبهذا تقل هذه الفكرة عن فكرة المهدي المنتظر والتي وجدت كثيراً من المعارضة والتي لا يستوعبها الكثيرون، لأن بها كثيراً من التَّطرف، فالفقيه ينفذ فقط ولا يشرع.

إخوان الصفا والفلسفة الكونية

شريف الدين بن دوبه*

بداية:

تكشف القراءة الأوّلية للعلم من خلال تاريخه أنّ البحث العلمي في مستوى الفرد عاجز عن بلوغ الحقيقة، والمؤشّر الوحيد الذي يكفل لعملية البحث النجاح هو العمل في إطار جماعي، فتاريخ الفلسفة على سبيل المثال يُظهر محدودية الأنساق الفلسفية، ونسبيتها في إدراك الحقيقة، وهو المأخذ الرئيس الذي اعتمدته المدرسة الريبية في إثبات مسألة استحالة الإنسان الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، والذي يصطلح عليه رواد المدرسة بحجة تناقض الفلاسفة فيما بينهم.

أما إذا غيّرنا حقل الرؤية من الفلسفة إلى العلم لوجدنا اختلافا كثيرا بين الحقلين، فتاريخ العلم يكشف عن سلسلة من التراكمات المعرفية التي حقّقها العلم عبر تاريخه، ساهمت في تقليص مساحة الجهل عند الإنسان في مستوى الطبيعة الفيزيائية، والحية، والاتصال يبقى قائما بين العلماء، فالرباطة التي تجمع بين الرياضيات والعلوم التجريبية لا ينكرها إلا معتوه، فالرياضيات على حد تعبير البرت اينشتين [Albert Einstein] هي العلم المتعالي في طبيعته عن عالم التجربة، ولكنه ينطبق بشكل غريب عليه، وهذا التكامل بين العلوم

* أستاذ مساعد، شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة - الجزائر.

مفقود في عالم الفلسفة، لذا نجد تقدُّما على مستوى النتائج في العلم، وسكونية مخيفة في عالم الفلسفة.

والملمح الرئيس الذي سنتوقف عنده في تاريخ العلم أو الفلسفة هو العمل الجماعي، أو المؤسّساتي، فالبحث الحقّ، يشترط العمل في ظروف جماعية، وأخلاقية، لأن إدراك الحقيقة قضية الجميع من دون استثناء، وكل تخلُّف في معرفتها، تتحمّل البشرية جميعا مسؤولية نتائجه، وهذا ما نلحظه في التغيُّرات الايكولوجية التي تعرفها الأرض... فالكوارث الطبيعية لا تميّز بين رضيع، وشيخ كبير، فالكل أمام قوانين الطبيعة كائن وشيء.

أما الباعث الآخر الذي حفّزنا على دراسة المسألة فهو انبهار المثقّفين العرب بالمدارس الغربية، حيث أصبحت نموذجاً وجوبياً، ومشروطاً على كل باحث في الحقل الإنساني أن تكون المدرسة الغربية بروادها نموذجاً، وقدوة يحتذى به، وإلّا يكون الباحث معرّضاً لسلب صفة المثقف، والنخبوي عنه، ويكون إمّعة رجعية... في حين أن تاريخنا العلمي، والمعرفي غني بكثير من المدارس الفكرية، مدارس صنّفت في أطر مؤدلجة، تستمد روحها من المعتقد الديني ممّا دفع المفكرين العرب إلى البحث عن نموذج خارج الثقافة العربية والإسلامية... وستكون جماعة إخوان الصفا من خلال نظامها الأخلاقي، الذي تسيّر به المدرسة عينة بحثنا.

إخوان الصفا والتأسيس للمدرسة الفلسفية:

المدرسة الفلسفية مؤسّسة معرفية بالأصل، تضع الحقيقة مطلبا لها، وترتبط لحظة ميلادها بشخصية أو بمجموعة من المفكّرين، تهتّم بمسائل وإشكالات عقلية أو نقلية محددة، قد تكون وليدة خلافات مذهبية داخل المعتقد الديني، أو نتاج انقسامات سياسية، وصراعات إيديولوجية، وتخضع المدرسة لمقاييس تكون أخلاقية في المبدأ، وتتحوّل بعد ذلك إلى نسق ايديولوجي يلغي كل إمكانية في قبول المختلف، والمدارس الفكرية في الغرب نموذج في ذلك، فالشرقي يبقى ذلك الكائن الذي تتقاطع فيه التناقضات.

الإخوان مؤسّسة، ومدرسة فلسفية، تألفت في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة، وإذا قرأنا الاسم الذي ارتضته المدرسة لنفسها، لوجدنا المنحى الأخلاقي في الاسم، فالأخلاقية في المبدأ الذي أقامت المدرسة أسسها عليه يبدو ظاهرا، في فكرة الأخوة، كما أنّ القصد الغائي من التأسيس يكشف عن الأمل اليوتوبي في تعاليم المدرسة، فالمدرسة تعلن عن إعادة بناء مفهوم الأخوة، فالأخوة لا تقوم على مؤشِّر الدين والملّة، ولا على المذهبية، وعلى الإثنية العرقية، والإيمان في الآي الكريم لا يرتبط دلاليا مع الإسلام، بل يعبِّر عن مستوى من الرقّي في الإسلام، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[1]، والآية التالية تكشف عن المعيار الفاصل بين دلالة الإيمان، ودلالة الإسلام، يقول تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

وسنرى من خلال المسلمات القاعدية التي بنت المدرسة عليها فلسفتها أهمية فلسفة الأخوة، اذا تعرضت إلى مسألة الصداقة، حيث تجاوزت المقومات الثقافية والعرقية في بناء الصداقة، أما كلمة الصفا، فمضامينها الأخلاقية كثيرة، ومتعدّدة، ومنها الصفاء الذي يلتقي مع الطهارة، والنقاء، ولا تقتصر الطهارة على الشقّ المادي، بل يكون الجانب المعنوي هو المطلوب في قيام الصداقة... ومن الإشارات التي استنطقناها من الكلمة الرابطة التقليدية بين كلمة صوفي، وكلمة حكيم، فـ: صوفيا الكلمة اليونانية تدل على الحكمة، وإذا صحت هذه القراءة، فتكون عبارة إخوان الصفا: إخوان الحكمة، أو محبِّي الحكمة، لأن عبارة الحكماء كما يذكر تاريخ الفلسفة أنّها لا تصدق على الفلاسفة بل تتجسّد فقط في الحكيم الذي هو الله العلي العظيم.

حقيقة الجماعة مسألة افتراضية، وكل موقف يبني تصوراته على

---

(1) سورة الحجرات، الآية 10.

(2) سورة الحجرات، الآية 14.

استنتاجاته الشخصية، قراءة للنصوص أو استقراء للتاريخ أو باعتماد المنهج المقارن قي التعاطي مع النصوص لتاريخية، لذا وجدنا أن الفرضيات التي فسرت بها الشخصية تصنف إلى أربعة: الأولى أنّ جماعة إخوان الصفا تألّفت ببغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة، وقد ذكروا من أعضائها خمسة، وهم شخصيات يتغشّاهم الغموض والشك - على حد تعبير موسى الموسوي - وهم: "محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي، وعلي بن هارون الزنجاني، وأبو حامد المهرجاني، وأبو الحسن العوفي، وزيد بن رفاعة"(3)

أما الثانية فهي الفرضية التي نجدها عند الأستاذ عارف تامر في تقديمه لجامعة الجامعة، إذ يورد جملة من الروايات تجعل الأسماء المذكورة سلفاً جد متأخرة بالقياس إلى الأصل الحقيقي للجماعة، يقول في خلاصة المقدمات: "رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء تمثّل الأفكار الإسماعيلية تمام التمثيل، وأنّها ولا جدال من وضع الدعاة الإسماعيليين الذين ذكرنا أسماءهم"(4). وبعد هذا البيان لم يبق أية قيمة تاريخية أو علمية لما ذكره أبو حيان التوحيدي عن زيد بن رفاعة، والبستي... الذين اعتبرهم التوحيدي وغيره بأنّهم مولفو الرسائل في القرن الرابع الهجري والحقيقة إنّ هؤلاء قد عاشوا في عصر متأخر عن عصر إخوان الصفاء الحقيقيين المؤسسين.

أما الفرضية الثالثة فتعتقد "أن الحكيم المجريطي هو الذي وضع رسائل إخوان الصفا، أو الرسالة الجامعة"(5)، والرابعة تعتقد أن رسائل إخوان الصفا تعود إلى أحد أئمة أهل البيت في العصر العباسي الأول، دون الإقرار بانتسابها إلى أحدهم بدقة.

وممّا يؤسف له أن نجد كثيرا من الدراسات التي اهتمت بالبحث في

---

(3) موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات.بيروت الطبعة الثالثة 1982، ص110.

(4) وهم: عبد الله بن حمدان، وعبد الله بن ميمون، وعبد الله بن مبارك، وعبد الله بن سعيد.

(5) محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، 1982، ص77.

شخصية الجماعة، وفي فلسفتها تعتمد المواقف الاستشراقية في التعاطي مع هؤلاء الفلاسفة، ودليلنا في ذلك، تصنيف الجماعة ضمن الشيعة الغلاة، وهذا ما لمسناه في دراسة الأستاذ حنا الفاخوري، وخليل الجر في كتاب تاريخ الفلسفة العربية، اذا وجدنا اعتماد المستشرق جولد زيهر في بداية البحث المخصص للجماعة، حيث يقول: "... أحسن جولدزيهر عندما جعل من إخوان الصفا جماعة إسماعيلية لكنه لم يصب عندما رأى في فلسفتهم فلسفة دينية فلم يكن ظهور إخوان الصفا سوى نتيجة طبيعية لتطور الأحوال السياسية[6].

ويمكننا الاستئناس بنص لمستشرق آخر لملاحظة القصدية المعتمدة من طرف المستشرقين في القدح، والتنفير من رسائل إخوان الصفا، يقول دي بور: "المنطق عند إخوان الصفا، وثيق النسب مع الرياضيات، فكما أن الرياضيات تساعدنا على الانتقال من المحسوسات إلى المعقولات، والمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي"[7].

وعند قراءة النص استذكر النص المشهور للفيلسوف الانجليزي برتراند راسل عندما يقول: لا يوجد خط فاصل بين الرياضيات، والمنطق، تكون الرياضيات على يمينه، والمنطق على يساره، والمؤسف أنّنا نجد المستشرق ينهي تحليله بقوله: "ومنطق الإخوان يبني على مقدمة فورفوريوس وعلى المقولات، وكتاب العبارة، وانالوطيقا لأرسطو، وليس فيه الا قليل من الابتكار، أو هو خلو من الابتكار جملة"[8]... وللقارئ الحكم.

النظام الداخلي لمدرسة الإخوان: واجتمعوا على القدس والطهارة وهم أهل العدل وأبناء الحمد"[9]. إذ توجب عليهم اللقاء دوريا، في مكان خاص،

---

(6) حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت 1966 صفحة 162 د.ط.

(7) ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد ابوريده الدار التونسية للنشر 1980 ص176.

(8) المرجع نفسه، ص176.

وفي أزمنة خاصة، وموضوع اللقاء يكون في مراجعة النصوص العلمية، يقول محمد لطفي جمعه عنهم: "فرضوا على من كان مثلهم من الجماعات أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذكّرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم، وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، الحسّ، والمحسوس، العقل والمعقول، والنظر، والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتعاليم النبوية،... وينبغي أيضاً أن يتذكّروا العلوم الرياضية الأربعة.."[10]..

خصائص مدرسة إخوان الصفا: القارئ العادي لمدرسة إخوان الصّفا يكتشف المنحى العلمي للمدرسة، فهي ليست مؤسّسة دينية، لان المعروف عن هذا النوع من المؤسّسات التعصب لايديولوجية معينة ولمنهج محدّد، فالقواعد التنظيمية للجماعة تثبت موضوعية المدرسة، إذ توصي طلبة العلم، ومريدي الصفاء بعدم معاداة العلوم: "وبالجملة ينبغي لهم أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها" . فهم كما يقول موسى الموسوي: "لا يعادون دينا من الأديان ويتكلمون عن كل دين وكأنهم يؤمنون به مما يؤدي بنا إلى اليقين أن هذه الجماعة كانت تريد الجمع بين الأديان السماوية، أو كان أعضاءها من جماعات مختلفة الأديان"[11].

فلسفة إخوان الصفا: يقول عارف تامر في تقديمه لكتاب جامعة الجامعة: "رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء هي أغزر مادة فلسفية وأقوم حجّة عقلية وأثمن تحفة فكرية ضمّت بين دفتيها البديع والإيجاز والحكمة والفنون من فلك، وعدد، وموسيقى، وفن، وهندسة ورياضيات، وطب، وأدب وتربية وعلوم أخرى أنتجها العقل الإسلامي في عصر مبكر من عصور الإسلام، وفي فترة كانت فيها الفلسفة ضرباً من الكفر والإلحاد[12].

(9) ابوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص87.

(10) محمد لطفي جمعه، تاريخ فلاسفة الإسلام، المكتبة العلمية، ص258.

(11) موسى الموسوي، مرجع سابق، ص114.

القارئ لهذه العبارة لا يشكّ بالإقرار الصريح بعظمة، وجلالة قدر هذه المدرسة الفكرية التي تأسّست على يد هؤلاء العظماء، ولكن الأحكام، والتوصيفات التي نجدها تتوالى في تقديم الأستاذ تكشف عن تأثُّر المفكِّر بالقرارات الاستشراقية، والتي كان أخطرها، إدراج، وتصنيف الإخوان ضمن دائرة الشيعة المغالية، الإسماعيلية، إذ لاحظنا في التقديم إصرار المؤلف على البحث عن أدلة تثبت إسماعيلية الإخوان، في حين أن الأدلّة التي كان يبحث عنها الكاتب ليست إلا مشتركات تعتقد فيها الشيعة بجميع فرقها، وعلى الأخص الإمامية، ويستحسن القول عند الفكر الديني الشيعي، وعلى سبيل المثال لا الحصر، الاستشهاد الذي استأنس به الأستاذ لبيان وإثبات إسماعيلية الإخوان: "النص الأصلي"... اعلم أيُّها الأخ... إن لنا إخوانا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء... وقد ندبنا لكل طائفة منها أحدا من إخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته لينون بعنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة... النص الثاني: "فما من جزيرة في الأرض ولا اقلي مالا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا ويدلون علينا ويأخذون بذمتنا، ويذكرون رجعتنا، وينشرون علمنا وينذرون بسنا ويبشرون بأيامنا" وبين النصين يطلب الكاتب من القارئ استنتاج الملمح الاسماعيلي بقوله: ألا يرى معي القارئ أن ما جاء به إخوان الصفا لا يختلف تماما عما ذكره الإمام الفاطمي بكتابه المشهور إلى حسن الأعصم[13].

ولكننا نجد أن التصنيف الذي تعرّضت له المدرسة، ومازالت لحد الآن يثبت مشروعية السرية التي اعتمدتها، فالظلم، والاستيلاب التي كان يرزح تحته النخبة في التاريخ السياسي الإسلامي، ونخصّ بالذكر المعارضة المدنية والدينية التي كانت ترزح تحت وطأة الظلم الممارس من طرف السلطة آنذاك،

---

(12) إخوان الصفا، جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1970، ص6.

(13) اخوان الصفا، جامعة الجامعة، مرجع سابق، ص21.

واعتقد أن إخوان الصفا عينة من هؤلاء، حيث كانت مستضعفة، ولازالت تنتظر من الباحثين الإنصاف، والدليل على ذلك ندرة الدراسات والبحوث العربية في المكتبة العربية والإسلامية حولهم.

ان الإصلاح، والتعبئة الثورية على النظم المستبدّة، ولو فرضنا أن تاريخ الإخوان كان مرتبطا بتاريخ المدرسة النقدية في ألمانيا، لحصل هؤلاء الإخوان على جوائز عالمية تقديرا لعلمهم، ومنتوجهم الفكري، أما في تاريخنا فالعلم والتميز جناية لا تغتفر، ولذا وجدنا من يهمنهم أنهم اسماعيليون، هناك ونعوت القصد منها التجريح ليس إلا.

والنص التالي يكشف بشكل صريح عن رؤية ومشروع المدرسة: "الشريعة الإسلامية تدنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتقطيرها إلا بالفلسفة لأنّها حاوية للحكمة الاعتقادية وبالمصلحة الاقتصادية. وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال"[14].

من المؤكّد أنّ الانحراف الذي عرفته الشريعة المحمدية عبر التاريخ من المنعرجات الخطيرة في حياة المجتمع الإسلامي، والذي لازلنا نحصد نتائجه كل يوم، فلا كرامة للمسلم، ولا عرض مقدّس، بل أصبح التفكير في البطون الهم الرئيس في حياة الأمة الإسلامية.

والواقع الراهن نتاج لهذه التغيرات التي شمّرت لها مدرسة إخوان الصفا، اقتداء بسنة الإمام الحسين رضوان الله عليه في كربلاء، الذي خرج طالبا الإصلاح في أمة جدِّه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم، فالفلسفة في نظرهم إذا إنتظمت، وبصيغة أوضح إذا وجّهت توجيها سليما، يحصل الكمال عند الفرد، وفي المدينة، وهذا إن دلّ عن شيء، فإنّما يدلّ على الاستثمار السياسي الذي وقعت فيه الفلسفة على يد المأمون، وخلفاء بني العباس بعد ذلك، وسنحاول عرض توصيفي، لفلسفة إخوان الصفا، وسننهج

---

(14) محمد لطفي جمعه، تاريخ فلاسفة الإسلام. المكتبة العلمية، ص253.

في ذلك الطرح الكلاسيكي في عرض الأنسقة الفلسفية.

الوجود: الانطولوجيا علم موضوعه الوجود بما هو موجود، وهو الفلسفة الأولى[15]. ويحتمل التعريف تأويلين: العلم بالوجود الأتم، والأكمل والأشرف، صورة الصّور، والمبدأ الأوّل، والمحرّك الّذي لا يتحرّك في رأي أرسطو، فيحصل أنّ موضوع الفلسفة الأولى لا يخرج عن أن يكون موضوعا جزئيّا مخصوصا كسائر العلوم الأخرى، وإن كان موضوعه هو أكمل من مواضيعها كلّها، فمجال الوجود أو الانطولوجيا هو المعرفة بالمبدأ، والعلة الأولى.

الثاني: يُرَادَ به عموم الوجود الّذي هو سَارٍ في الأشياء كلّها، وهذه الأشياء إذا نُظِرَ إليها فيما يخصّها كانت مواضيع علوم جزئيّة تختصّ باختصاصها، وإذا نُظِرَ إليها فيما يعمّها كلّها، كان ما يعمّها هو هذا الموضوع الأوّل لعلم الوجود بما هو موجود، لأنّه علم لا يفحص في مَوْجُودٍ مَوْجُودٍ من جهة ما هو هو، وفي ما يعرض له من خواصّ تلزمه بما هو هو، وإنّما ينظر في الموجود من جهة ما هو موجود، أي أنّه إنّما نظره في وجود الشّيء، لا في الشّيء الموجود.

ولمفهوم الوجود معنيان رئيسان مختلفات لدى الفلاسفة المسلمين، إذ يطلق على احدهما المعنى الفعلي والكوني للوجود، وهو يقع في قبال الماهية. ويعبّر عنه بأنه محض التحصل والفعلية، أو انه ليس له في ذاته إلا الحصول والفعلية والظهور، أو الثبوت والتحقق والتشخص.

وفي المقابل يظهر لنا معنى آخر مختلف، إذ فيه يكون الوجود عين الذات المتحققة وليس الفعل والكون، وبه تتحقق صورة شبحية الماهية وحكايتها له، فصورتنا الذهنية للذات المتشخِّصة في الخارج تحاكي ما هي عليه، وبالتالي فانّ الماهيّة الذهنية تطابق ما عليه الوجود الخارجي.

وبهذا المعنى تكون الماهية في الخارج هي عين الوجود لا غير، خلافاً للمعنى الأول، فالنار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنها كحقيقة

(15) المفهوم الأرسطي.

خارجية تكون ماهية متشخِّصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلتاهما يمكن تسميتهما بالماهية، سوى إنها في الخارج لها آثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة إلا بحسب الوجود الذهني، وهو نحو من الوجود.

فاعلم يا أخي أن الموجودات كلها نوعان جسماني وروحاني، فالجسماني ما يدرك بالحواس، والروحاني ما يدرك بالعقل، والتصور بالفكر، فأمّا الجسماني فهو على ثلاثة أنواع: منها الأجرام الفلكية، ومنها الأركان الطبيعية، ومنها المولدات الكائنة والروحاني أيضاً على ثلاثة أنواع منها الهيولى الأولى الذي هو جوهر بسيط... قابل لكل صورة، والثاني النفسي التي هي جوهرة بسيطة فعالة علامة، والثالث العقل الذي هو جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء"[16].

الهيولى والصورة:

الأصل في الوجود هو الجوهر أو الهيولى، والتي يحدّها الحكماء بأنّها جوهر قابل للصورة، والذي يقبل أن يحمل عليه، ولا يقبل أن يحمل على غيره والصورة هي كل نقش، وشكل يقبله الجوهر، فالصورة هي الأعراض اللاحقة بالجوهر، والمقولات العشر عند أرسطو، تعمل على توضيح دلالة الصورة، ويعتقد إخوان الصفا أن الجوهر واحد في الموجودات، والاختلاف يكون على مستوى الصورة فقط، جاء في الرسائل:

"واعلم أن اختلاف الموجودات إنما هو بالصورة لا بالهيولى، وذلك أناّ نجد أشياء كثيرة جوهرها واحد، وصورها مختلفة، مثال ذلك السكِّين، والسيف، والفأس، والمنشار وكل ما يعمل من الحديد من الآلات والأدوات والأواني، فان اختلاف أسمائها من اجل اختلاف صورها، لا من اجل اختلاف جواهرها، لان كلها بالحديد واحد..."[17].

الهيولى كجوهر، وعلة مصدرية لتجليات الوجود، تكون عند إخوان

---

(16) إخوان الصفاء، الرسائل، ج3 ص337.

(17) إخوان الصفا، الرسائل، المجلد الثاني، دار صادر بيروت، ص6.

الصفا في أربع صور، وعند الاطلاع على التفصيل الذي يقدمه إخوان الصفا لمستويات الهيولى، يظهر التصنيف الرباعي للعلة عند أرسطو ابتدائيا، فانطولوجية الهيولى في مستوى التشكل، والقابلية للتشكيل هي الملمح الجسمي، وهو ما يصطلح عليه الإخوان في رسالتهم بهيولى الصناعة، فمنه، وفيه تتجلى الصورة، ويميِّز إخوان الصفا بين الأجسام، وعالم الطبيعة، حيث نلمس في النوع الثاني من الهيولى، الإشارة إلى العناصر الأربعة التي يعتبرها القدماء أصلا للوجود، والتي هي الماء، والهواء، والنار، والتراب، والذي نلمسه في قولهم: "وذلك أن كل ما تحت فلك القمر من الكائنات أعني النبات والحيوان والمعادن، فمنها تتكون واليها تستحيل عند الفساد" والهيولى الثالثة هي هيولى الكل، أي التقاطع في مشتركات الجسمية، فهي "كلها أجسام وإنما اختلافها من أجل صورها المختلفة"، أمّا الهيولى الأولى فهي جوهر بسيط معقول تتماهى مع الهوية، وعلى قاعدة الاقتضاء، تتمثل في معطى يفترض البعد الكمي، والكيفي، تصبح الهوية أو الهيولى الأولى العلة المصدرية للمعلولات، يقول: "واعلم أن الهيولى على أربعة أنواع، منها هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، والهيولى الأولى... وهيولى الصناعة هي كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته، كالخشب للنجارين... وعلى هذا القياس كل صانع لابدّ له من جسم يعمل صنعته منه وفيه، فذلك الجسم هو هيولى الصناعة... وأمّا الهيولى الطبيعية فهي الأركان الأربعة، وأما هيولى الكل فهي الجسم المطلق الذي منه جملة العالم، وأعني الأفلاك والكواكب والأركان والكائنات أجمع لأنها كلها أجسام، وإنّما اختلافها من اجل صورها المختلفة، وإما الهيولى الأولى فهي جوهر بسيط معقول لا يدركه الحسّ، وذلك انه صورة الوجود حسب، وهو الهوية"[18].

(18) المصدر نفسه، ص7.

المعرفة :

الإطلالة الأولى على النص تظهر الربط الذي أقامته المدرسة بين الحياة النفسية، والظاهرة المعرفية، وهو ما يعرف في علم النفي العام بالحياة العقلية في النفس، والتي تمثِّل المستوى الأعلى من الحوادث النفسية، يصف الأستاذ موسى الموسوي أطروحتهم في المعرفة قائلا : "أنّ المعقولات صور روحانية تراها النفس في ذاتها بعد مشاهدتها في الهيولى بطريق الحواس، وان الله جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات ودلالات على الأمور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا يرتقي به إلى معرفة الأمور العقلية، فالإحساس هو أوّل العلوم وان كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيّله الأوهام، وانّ كل ما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول[19]" .

علم النفس :

يظهر الاهتمام بمعرفة النفس في المدرسة على رأس المطالب التعليمية، على قاعدة اعتبار معرفة النفس مقدمة لمعرف الرب" من عرف نفسه عرف ربه" ، فالعلم بالنفس يعمل على، تهيئة المرء، وتمكينه من امتلاك جملة من الاستعدادات تساعده على الرقي الأخلاقي، والروحي، والجميل في مدرسة الإخوان تمكنه من التمييز بين الحوادث النفسية، والحوادث الروحانية، والذي يحتسبه أي التمييز ببين الروح والنفس الغرب مكسبا معرفيا، وسابقة علمية عنده عندما أقرّ بعلمية النفس، وقرابتها من العلوم التجريبية، حيث نلمس من النص التالي التمييز الذي أسّسه الإخوان لهذه التفرقة، يقول عادل العوا : "... وقد وجدنا أن للعلوم اللاهوتية في نظرهم خمسة أنواع هي: معرفة الباري، علم الروحانيات، علم النفسانيات، علم السياسة بفروعه الخمسة (السياسة النبوية، السياسة الملوكية، السياسة العامية، السياسة الخاصية، السياسة

---

(19) موسى الموسوي، مرجع سابق، ص122.

الذاتية)، علم المعاد وهو معرفة ماهية النشأة الأخرى.."[20].

كما ينبهنا الأستاذ عادل العوا إلى التقسيم الثلاثي الذي يعتمده الغرب في تصنيف الحياة النفسية العامة(علم النفس العام) وهو الحياة الانفعالية، والحياة الفاعلة، والعقلية، ومن المعرف في الحقل النفسي أن الحياة الانفعالية تتأسس على مبدأي اللذة والألم، يقول العوا: "تبدأ دراسة الحياة الانفعالية بنظرية اللذة والألم، والفرح والغم، والسرور، والحزن، وهي تقابل في نظر الإخوان، الراحة والتعب، النافع، والضار، ويستشهد بقولهم إن الإنسان في دائم الأوقات لا يخلو من ألم ولذة جسمانية وروحانية من عدة وجوه.."[21]..

وعند تتبع المضامين التي تضمنتها الرسائل في هذا الحقل، نجد كثيرا من المفاهيم النفسية الحديثة من قبيل الحوادث الفعالة، والعقلية، التي تدل على المستوى الأعلى من الحياة النفسية، والعقل عندهم حكومة مسكنها وسط الدماغ، و"قضاياها بين مدركات الحواس ومتخيلات الأوهام فيما يدعي العقلاء بينهم من المنازعات والخصومات في الآراء والديانات والمذاهب، فهي لا تحكم لأحد بين الخصمين بالصواب ولا بالخطأ إلا بعد ماشهد شاهدان من الحواس الخمس أو نتائج مقدمات جزئية من أوائل العقول[22]".

الأخلاق:

يتميز الطرح الإسلامي عموما للمشكل الأخلاقي، بالبحث في آليات التخليق، أي التربية الأخلاقية، لأن التنظير أو التأسيس للمفاهيم الأخلاقية لا يقدِّم حلولا لمشاكل الواقع الاجتماعي، لذا نلمس النزعة التعليمية في الطرح الذي تتبناه المدرسة، فالأخلاق في رأيهم نوعان مركوزة ومكتسبة، أما

---

(20) عادل العوا، حقيقة إخوان الصفا، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق الطبعة الأولى 1993، ص170.

(21) المرجع نفسه، ص172.

(22) إخوان الصفا، الرسائل ج4، ص427.

المركوزة فهو الذي يولد مع الشخص، والمكتسب وهو الذي يضاف إلى الأخلاق المركوزة في ادوار الحياة المختلفة، وتتقرر الأخلاق المركوزة بثلاثة عوامل رئيسة تأثير الكواكب في الجنين قبل الولادة وأخلاط الجسد ونسبة بعضها إلى بعض، وتأثير الأقاليم البيئة الطبيعية، جاء في الرسائل: "إعلم يا أخي أنّ أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربع جهات أحدها من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها والثاني من جهة ترب بلدانهم واختلاف أهويتها والثالث من جهة نشوهم على ديانات آبائهم ومعلميهم ومن يربيهم، والرابع من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول مواليدهم ومساقط نطفهم، وهي الأصل وباقيها فروع عليها..."[23].

ينبه إخوان الصفا علماء التربية المحدثين إلى أهمية النظرة الكلية في معرفة شخصية الفرد، حيث تغلب حاليا النظرة التجزيئية للشخصية الإنسانية، والتي ورثناها عن النزعة الغربية في التفكير العلمي، وهي الميل والنزوع إلى التخصص، في حين أن النظرة الموضوعية تفترض النظر إلى جميع العناصر المؤثرة في بناء الشخصية، فالتركيبة البنيوية لعضوية الفرد تتحكم في قرارات الفرد واختياراته، وهذا ما نلمسه عند علماء الطباع أمثال روني لوسين، الذي يقر بان الشخصية نتاج حتمي للطبع، وأن النظر الى دور تربة البلد في التكوين، والتأثير على الشخصية يبدو امرأ مستغربا على الباحث المعاصر، في حين أن أهمية الغذاء في الحفاظ على بنية العضوية، وتوازنها النفسي أمر طبيعي ومسلم به، والغريب أن الباحث لم يطرح السؤال على نفسه من أين ورد علينا هذا الغذاء؟ وفي أي تربة نما؟... فالتربة التي نستوطنها منها غذاوانا، ومنها نحن، فأرض الوطن ليست أم المواطنين بالمجاز بل أيضاً في عالم الحقيقة، فتراب عضويتنا من تربتها.

---

(23) إخوان الصفا، الرسائل، المجلد الأول، مطبعة نخبة الأخبار بومباي. الهند 1305هـ، ص39-40.

الصداقة:

يمكن القول أن الإنتاج الفكري الذي خلفته مدرسة إخوان الصفا دائرة معارف إنسانية، وليست فقط إسلامية، حيث نجد لهم في كل فن رأياً وموقفاً، قد يلاحظ عليه التقاطع مع فلاسفة الإغريق تارة، ومع فلاسفة الهند تارة أخرى، وفي السياق الديني قد تجد لكل مذهب كلامي، واتجاه ديني حضوراً في رسائل الإخوان، وعلى سبيل المثال قضية الصداقة التي كانت كما يصفها خير الله سعيد: "خليط روحي ممتزج بأخلاقي، عبروا عنه بالمعايشة الأنسية الصادقة، وربطوا هذه الصداقة بالتماثل والامتزاج بنفس واحدة مهما تعددت الأجساد، فهم يرثون بعضهم... فهو تأسيس لقيام مجتمع متآخ يكمل الفرد فيه الجماعة"[24].

الدولة:

التراتبية صفة محايثة للمجتمع الإنساني، والاختلاف القائم بين فئات المجتمع يتضمن حكمة إلهية، لأن الإنسان بمفرده غير قادر على توفير قوت يومه، والاختلاف يسهل قيام كل طبقة بعمل معين ثم تتعاون جميع الطبقات على إصلاح المجتمع، وحاجة الجماعة إلى ملك مسألة ضرورية لإقامة الدين والأحكام بين الأفراد، والعلاقة بين الدين والدولة لازمة وضرورية.

ومسار الدولة عند إخوان الصفا دوري، فهي تسير تبعا لصيرورة، فلا بقاء لدولة الشر، والتي كان يقصد بها دولة بني العباس كما يرى أغلب الباحثين، فهي إلى زوال، ودولة الحق آتية، وهي دولة الفضلاء أو مجتمع الفضيلة كما يعرف في فلسفة القيم، والتي تتألف من قوم علماء وحكماء وخيار وفضلاء "يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على دين واحد، ثم يعقدون بينهم عهدا وميثاقا ألا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم في

(24) خير الله سعيد، النظام الداخلي لحركة اخوان الصفا دار كنعان للدراسات، دمشق الطبعة الاولى 1992، ص70.

ما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه ولا يبغون جزاء ولا شكورا»[25].

وفي الأخير يمكن القول أن إخوان الصفا مدرسة فلسفية، على قاعدة اعتبار البعد الفلسفي بوتقة كلية لعناصر فكرية متعددة، وتراثهم بتنوعه، وتعدّده تراث الإنسانية ككلّ، واعتقد أن الملمح الكلي والشمولي في اتجاه الإخوان هو الذي وضعها ضحية تصنيفات، وإحكام ا قيمية استثمرها المستشرقون في تغييب العظمة العلمية التي تميز بها إخوان الصفا، والقصد الحقيقي منه هو ضرب نقطة القوة التي امتلكها التاريخ الإسلامي، فهو التاريخ الوحيد الذي يتوسط الحضارات القديمة والحديثة، وفي نفس الوقت يكون وثيقة تأريخية لثقافات الشعوب الغابرة.

---

(25) اخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص181.

النظم الاجتماعية في فلسفة اخوان الصفا

د. حمزة جابر سلطان الأسدي*

تمهيد:

تعد دراسة النظم الاجتماعية من المستلزمات الاساسية لفهم المجتمع لأنها تمثل الحجر الاساس في تركيبه وبنائه فأنها توجد في كل المجتمعات سواء كانت المجتمعات متطورة أو متخلفة ريفية أو حضرية وذلك لأهمية الدور الذي تقوم به من اجل سد حاجات الإنسان المتعددة والعمل على تنظيم سلوكه، وتحديد العلاقات الاجتماعية في جوانب الحياة المختلفة وبطرق منظمة، كما تسعى الى ربط البناء الاجتماعي داخل المجتمع، فوجودها يعد ضرورة لتنظيم الحياة الاجتماعية واشباع الحاجات الانسانية العامة، وقد طرح بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية عدداً من المصطلحات عند الحديث عن النظم الاجتماعية والتي تشير الى نفس المغزى مثل: المؤسسات الاجتماعية - النسق الاجتماعي، وبذلك عرفت هذه النظم بأنها التركيب الاجتماعي والآلة التي من خلالها ينتظم المجتمع الانساني كما يوجه وينقذ اوجه النشاطات المتعددة المطلوبة لا شباع الحاجات الانسانية[1] وتعددت هذه النظم تبعا لتعدد الحاجات الانسانية، حيث أخذ كل نظام مسؤول عن سد

* العراق.

(1) ماكيفر، ر. م، شارلز بيج، المجتمع، ج1، ترجمة د. علي احمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1974، ص35.

حاجة انسانية معينة، مع وجود ترابط وتكامل فيما بينهما.

وعند دراسة المجتمع لابد ان ينظر اليه على انه جهاز من الانظمة المتكاملة الوظائف مترابطة العناصر والاجزاء، وهذا ما اطلق عليه في علم الاجتماع بالاتساق الاجتماعي (social consensus) مثل الاجهزة العضوية التي يتكون منها الفرد، كالجهاز الدوران والجهاز الهضمي والجهاز العصبي والجهاز العضلي، فهناك نظم اجتماعية تنظم الحياة مثل الاسرية والاقتصادية والتربوية والسياسية والتي تعمل بصورة متبادلة من اجل استمرار المجتمع الانساني في الوجود.

المبحث الاول: النظام الأسري:

اهتم المفكّرون والعلماء منذ أقدم العصور بدراسة الاسرة وذلك لمعرفة طبيعة بنائها ووظائفها والمشاكل التي تواجهها، لأنها تمثل النواة الاولى لتكوين المجتمع، فلا توجد جماعة بشرية في العالم تخلو من نظام اسري، فهو المسؤول عن تنظيم العلاقات الجنسية، والزواج والتكاثر وتربية الاطفال، ولو ان هؤلاء المفكرين لم يدرسوا شؤون الاسرة لذاتها بصورة مستقلة، وانما درسوها اثناء دراستهم لشؤون الدولة والمجتمع، اذ تناولها افلاطون في جمهوريته، وارسطو في كتاب السياسة، ولكن الاخير كان اكثر تعمقا في دراسته لشؤون الاسرة، حيث ذهب الى ان الاسرة هي اول اجتماع تدعو اليه الطبيعة: إذ قال (أن إذ من الضروري أن يجتمع كائنان لا غنى لأحدهما عن الأخر، أي اجتماع الجنسين للتناسل، وليس في هذا الشيء من التحكم، ففي الإنسان كما في الحيوانات الأخرى والنباتات توجد نزعة طبيعية وهي أن يخلق الكائن الحي بعده موجودا على صورته)[2].

وذلك ان الاسرة هي الوسط الصحيح الذي تحقق فيه الحياة الاجتماعية كل وظائفها، وتلبية الحاجات اليومية للأفراد، وهذه الاسرة مع الاسر

---

(2) أرسطو، السياسة، ترجمة احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947، ص99.

الاخرى تشكل القرية ومن هذه القرية والقرى المجاورة تتكون المدينة، ثم تتكون الدولة.وبهذا تكون الاسرة اللبنة الاولى في تكوين المجتمع الانساني، وتتكون الاسرة حسب رأي ارسطو من الزوج والزوجة والبنين والعبيد، وان الرجل هو رب الاسرة، اما المرأة فهي اقل عقلا منه، ولا يجب ان تتدخل في شؤون السياسة والجندية، وانما عليها تربية الاولاد[3].

وهذا الامر غير صحيح اذ ان المرآة ليس اقل عقلا من الرجل، اذ لا يوجد اختلاف بينهما من هذه الناحية، واثبتت جدارتها في مجالات مختلفة من الحياة.

اما بالنسبة الى اخوان الصفا، فقد تعرضوا الى الاسرة في رسائلهم، حين نظروا اليها على انها اساس تكوين الجماعات الإنسانية، فهي تمثل النواة الاولى لها، اذ ذكروا بأن أبانا آدم ابا البشر وزوجته حواء خلقا من طين ثم توالدا (اسرة) وتناسل اولادهما، وامتلأت الارض منهم سهلا وجبلا، وبرا وبحرا، ثم بنوا في السهول الارض الحصون والقرى والمدن وسكنوها[4]، فكانت زيادة الافراد عن طريق الاسرة من خلال الزواج، الذي كان اول رابطة حدثت بين آدم وحواء، وسمي هذا الزواج في مصطلح علم الاجتماع (الزواج الاحادي) الذي ذكره كلا من هربرت سبنسر، واميل دوركهايم بأنه يمثل نهاية مطاف التطور الزواجي[5]، ونتيجة هذا النظام الاجتماعي حدث الانجاب وازداد عدد الافراد الذين شكلوا المجتمعات الانسانية وبذلك يكون الانجاب من الوظائف الاساسية للأسرة التي تطرق اليها اخوان الصفا وجميع علماء الاجتماع الذين درسوا الاسرة، على انها تسد المجتمع بأعضاء جدد متطبعين اجتماعيا من أجل استمرار المجتمع في الوجود، وهذا ما ورد عند اخوان الصفا بأنه لما كثرت اولاد أدم تم تعليمهم وتأديبهم وتهذيبهم، وعلمهم كيفية

---

(3) انظر: ارسطو، السياسة، ص99.

(4) انظر: رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر بيروت 1957، ج2، ص181-182، 203، 322، الرسائل، ج3، ص183.

(5) الخشاب، د. مصطفى، الاجتماع العائلي، دار القومية للطباعة والنشر، مصر، 1966، ص112.

الحرث والزرع وازدواج الذكور والاناث وعمروا العالم[6]، وهنا تقوم الاسرة بوظيفة اجتماعية اخرى هي التنشئة الاجتماعية[*].

لأنها النظام الاجتماعي الذي يعمل على تعليم الطفل ما يجب عمله اذا أراد ان يندمج في المجتمع، ويطوّر نفسه ويجد اشباعا واستقرارا مثمرا لحياته وذلك بتنسيق سلوكه مع الاخرين متعاونا معهم ومتكيفا لهم[7]، فقد اعتبر اخوان الصفا تنشئة الافراد من القضايا الاساسية في حياة الدولة والمجتمع، فتناولوها منذ تكوينه في الرحم، ثم وهو طفل رضيع حتى بلوغه مرحلة الرشد، وحيث اكدوا على اختيار الزوجة الصالحة والمطيعة والمرضعة المؤمنة وطلبوا منها الاعتناء بصحتها والاهتمام بتغذية نفسها اثناء الحمل وبعد الرضاعة[8].

ومن خلال ذلك نرى ان اخوان الصفا كانت اراءهم صائبة في هذا الجانب والتي اكدت عليه الدراسات العلمية الطبية بأهمية الاعتناء بصحة الام اثناء الحمل وبعد الوضع من اجل تغذية الطفل بغذاء قوي بالبروتينات لكي ينعكس على صحة الطفل ايضا، اذ اكدت تلك الدراسات العلمية الحديثة على اهمية تكامل غذاء المرأة الحامل، وان نقصه، وعدم توازن عناصره الاساسية وسوء تغذية الام خلال فترة الحمل، له أثر سلبي على عملية نمو الجنيين في الرحم وبالتالي على متانة ودقة تكوين ووظائف الجهاز العصبي للجنيين، ويؤثر هذا على نمو القدرات العقلية والعاطفية والحسية للطفل فيما بعد[9].

---

(6) الرسائل، ج3، ص113.

* التنشئة الاجتماعية: عملية اجتماعية نفسية تتقوم بها نفسية الفرد وتتطور بالتعليم في العائلة وخارجها وبوسائل الضبط الاجتماعي، كي يتوائم الفرد مع حضارته، ويصبح قادرا على العيش في مجتمعه، وعلى تطبيق نظمه، والتفاعل مع افراده، وتتضمن عملية التنشئة غرس قيم الجماعة ومثلها، واهدافها في نفس الفرد. وتستغرق عملية التنشئة عمر الفرد كله، اذ من ولادته وتستمر طيلة حياته. (مير، لوسي، مقدمة في علم الانثربولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1983، ص418.

(7) العاني.د. عبد اللطيف عبد الحميد، واخرون، المدخل الى علم الاجتماع، مطابع التعليم العالي، بغداد، 1990، ص210.

(8) انظر: الرسائل، ج2، ص180، 321، ج3، ص15-16، 32، ج4، 260.

(9) العظماوي. د. ابراهيم كاظم. معالم من سايكولوجية الطفولة والفتوة والشباب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، 1988، ص296.

كما اكد اخوان الصفا على السنوات الاولى من حياة الطفل، وهي سني التربية والتي من خلالها يدرك الطفل الامور المحسوسة، وما ان يصل الى نهايتها حتى يكون قد اكتسب القدرة على التمييز والفهم ويكتسب الاخلاق والآداب والافعال التي توافق طبيعته واستعداداته [10]، ومن الملاحظ ان الدراسات الحديثة في علم النفس الاجتماعي اكدت ايضا على اهمية الخبرات والتجارب التعليمية المكتسبة في هذه المرحلة في بناء الشخصية الاجتماعية، لان الفرد يكون فيها سهل التأثر والتشكل، شديد القابلية للإيحاء والتعلم، قليل الخبرة، عاجزا ضعيف الارادة قليل الحيلة، وفي حاجة دائمة الى من يعوله ويرعى حاجاته العضوية والنفسية المختلفة [11]، ولذلك يقع على عاتق الاسرة هذه الوظيفة الحيوية في بناء شخصية الانسان وتنمية مواهبه وقدراته المختلفة.

وهناك وظيفة اخرى لا تقل اهمية منة الاولى للأسرة اكد عليها اخوان الصفا، وهي وظيفة التعاون الاقتصادي الذي يعتمد على تقسيم العمل بين الزوجين ويجعل التعاون بينهما نافعا وفعالا يؤدي الى قوة الوحدة التعاونية الاسرية، فقد شبه اخوان الصفا المجتمع بالأسرة المتعاونة في امر معيشتها كل فرد فيها في وجه منها. فأنهم لاحظوا بأن وظائف المرأة وادوارها تكمل وظائف الرجل وادواره، فالمرأة شريكة الرجل وطائعة له وهي تحفظ اقواته وكسبه وتدبير شؤون المنزل الاقتصادية، وتسهر على شؤون العائلة كما انهم لا يمانعون في امكانية تولي المرأة لبعض مهام الرجل في حالة غيابه ويؤكدون ايضا على امكانيتها ببعض الاعمال في المجتمع كتولي مهام التربية [12]، وبهذا فأن فكر اخوان الصفا في ذلك اكثر رقيا وانفتاحا من فلاسفة اليونان، وبالذات من ارسطو، وهذا بفعل الاثر الإسلامي على فلسفة اخوان الصفا، ومن بين المحاور التي تدخل في اطار النظام الاسري هو القرابة.

---

(10) الرسائل، ج2، ص446-447.

(11) انظر: راجح، د. احمد عزت، اصول علم النفس، المكتب المصري الحديث، الاسكندرية، ط9، 1972، ص426.

(12) الرسائل، ج1، ص100.

القرابة*:

تمثل القرابة جزءا مهما من النظام الاسري، فلم يتطرق اليها اخوان الصفا الا بعبارات قصيرة على الرغم ما اهميته الكبرى في كل المجتمعات الانسانية، الا انها تختلف من مجتمع الى أخر، مع ذلك فأنها في اغلب المجتمعات تتألف من علاقة الدم* وعلاقة المصاهرة*، وهاتين العلاقتين يمثلا المحاور الاساسية لنظام الاسرة والزواج، فقد ذكر اخوان الصفا (الحمد الله الذي خلقنا من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا، وخلق منه زوجه وبث منهما رجالا ونساءا واكرم ذريتهما وحملهم في البحر والبر ورزقهم من الطيبات) [13]، فكان اخوان الصفا هنا متأثرين بالقرآن الكريم في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[14]، وبهذا كانت نظرتهم منبثقة من النظرة الإسلامية لعملية الخلق ورابطتي المصاهرة والنسب التي تمتد خطوطها القرابية عن طريق الاب ويسمى هذا النسب (بالنسب الابوي) كما هو الحال في المجتمع العربي الذي بموجبه ينتقل الارث وتكتسب الحقوق وتنتقل السلطة عن طريق الاب، وانتقال الزوجة لتعيش مع اهل زوجها[15].

أي يأخذ النسب من جانب الزوج لا الزوجة، فالأبناء يحملون اسم الأب بسبب سيادة السلطة الابوية والتي أطلق عليها اخوان الصفا، اسم السياسة الخاصة الجسمانية والتي تتبع ازاء الاهل من الاخوة والزوجة والأولاد[16].

---

* القرابة: هي العلاقة التي تقوم بصورة حقيقية او مفترضة على صلة الاب وصلة الاخوة بعضهم مع البعض الاخر، ويعترف بها لأغراض اجتماعية (انظر: كلاكهون، كلايد، الانسان في المرآة، ترجمة شاكر مصطفى سليم، مؤسسة فرانكلين، بغداد (ب - ت)، ص264- 265.

* علاقة الدم: هي علاقة الاب بأبنه.

* علاقة المصاهرة: هي علاقة الزوج بزوجته.

(13) الرسائل، ج2، ص279.

(14) سورة النساء، الآية 1.

(15) انظر: كلاكهون، كلايد، الانسان في المرآة، ص22.

(16) الرسائل، ج4، ص258.

ويحتل الرجل مكانة مرموقة في فلسفة اخوان الصفا، فهو رب الاسرة وتقع عليه مسؤوليات تنظيم سياسة الاسرة وتأمين جميع حاجاتها، وقد جسدوا هذه الفكرة في نظرتهم الى النبي الله آدم باعتباره اول خليفه ستخلفه الله تعالى في ارضه، وما هو الا صورة الانسانية [17]، تلك الصورة الباقية منذ خلق الله تعالى آدم الى يوم القيامة وان كانت الاشخاص في الذهاب والمجيء[18]، وهذه الصورة الانسانية أو خليفة الله في ارضه باقية في ذرية آدم كافة، لأن صورة آدم تحمل صورة كل من أتى من ولده ومن جاء بعده من نسله[19]، وهو ما يعزز استمرار النسب الابوي، لكن اخوان الصفا لم يعطوا اهمية بالغة للنسب الابوي القائم على علاقة الدم، وانما اكدوا على النسب الروحاني بسبب الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السيئة التي كانت تعيشها الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، والتي نتج عنها تفكك المجتمع الإسلامي، وظهور علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة بعيدة عن القيم والعادات الاجتماعية العربية السائدة في ذلك الوقت، مع انتشار العناصر الأجنبية داخل المجتمع بصورة عامة والاسرة بوجه خاص، حتى اصبحت الرابطة الروحية، المنبثقة من تعاليم الدين الإسلامي (انما المؤمنون اخوة) كما استشهدوا في الآية القرآنية الكريمة ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾[20]، وكذلك بقول النبي محمد (ص) للإمام علي (ع) (انا وانت يا علي أبوا هذه الأمة) [21]، وقوله أيضاً (يا بني هاشم لا يأتني الناس يوم القيامة بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم فأني لا أغنى عنكم من الله شيئا)[22]، وقال ايضا (المؤمن اخو المؤمن من أمه وأبيه)[23].

اما رابطة المصاهرة فقد اشار اليها اخوان الصفا من خلال نظرتهم الى

---

(17) الرسائل، ج4، ص376-378.
(18) الرسائل، ج3، ص475.
(19) الرسائل، ج2، ص343.
(20) سورة المؤمنون، الآية 101.
(21) الرسائل، ج1، ص213، الرسائل، ج4، ص53 رسالة الجامعة، ص113.
(22) الرسائل، ج4، ص53.
(23) المصدر نفسه.

مسألة التناسل والنتاج لبيقي النسل واستمرار المجتمعات الانسانية والتي ربطوها بالحكمة الالهية والعناية الربانية لوجود شهوة مركوزه في جبلة الذكر للاجتماع مع الاناث، وكذلك في طباع الاناث الاجتماع مع الذكور ليكون منهما التناسل والنتاج ليبقى النسل)[24]، وهذه علاقة مقدسة غايتها تكاثر الجنس والمحافظة على النفس وهدفها حماية افراد الاسرة والمجتمع من التفكك والانهيار، فهي علاقة محكمة تجمع بين الزوجين، زمن ثم تكوين علاقات اجتماعية بين افراد هذين الشخصين.

المبحث الثاني: النظام الاقتصادي

يقصد بالنظام الاقتصادي دراسة الجانب الشامل والواسع لجميع النشاطات والفعاليات البشرية لأجل استفلال مصدر الثورة الطبيعية وتنظيمها بشكل يتفق مع اشباع الحاجات الانسانية ثم تطمين هذه الحاجات، وهذه الحاجات منها حاجات بيولوجية لا يمكن الاستغناء عنها وذلك للمحافظة على الحياة واستمرارها وقسم منها حاجات اجتماعية تتعلق بعيش الناس في المجتمع كالحاجة الى المسكن والمأكل والملبس وغيرها من الحاجات الاخرى، وهذه الحاجات البايلوجية والاجتماعية تحددها وتتحكم في اشباعها جملة عوامل اجتماعية وحضارية[25]، والتي تختلف من مجتمع الى آخر، تبعا لتقدم المجتمع، كما عرف الانسان انواعا متعدِّدة من النظم الاقتصادية، منها ما يقوم على الصيد أكان في البحر ام في البر ومنها ما يقوم على الزراعة، وتربية الحيوانات والماشية، ومنها يقوم على النقل أو التجارة أو الصناعة[26]، وبذلك يكون النظام الاقتصادي متداخل ومتبادل التأثير مع غيره من النظم الاجتماعية الاخرى، فلا يمكن ان يعمل اي منهما بمعزل عن

---

(24) الرسائل، ج3، ص53.

(25) لانجة، اوسكار، الاقتصاد السياسي، القضايا العامة. تعريب وتقديم د. محمد سلمان حسن. القسم الاول، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978، ص45.

(26) لطفي، د. عبد الحميد، علم الاجتماع، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط6، 1966، ص61.

الاخرى، فهذه النظم تعمل في حالة مستمرة من التفاعل المتبادل ولكل نظام له وظيفة خاصة تعمل على تحقيقها، ففي النظام الاقتصادي لا يستطيع الافراد حسب رأي (koller) ان يشبعوا مطالبهم البايلوجية بأنفسهم، وذلك لابد وان تعاونوا مع بعضهم البعض من اجل الحصول على الطعام أو الملبس والمأوى والحماية وبقية الضروريات الاخرى [27]، ويظهر هذا بوضوح في الحالات التي تتطلب فيها العمليات الاقتصادية نوعا من العمل وتنظيمه، وعلى الرغم من هذا الاعتماد والترابط بين هذه النظم الا ان ذلك لا يعني انها دائماً في حالة تناسق وتبادل بعضها مع البعض، فقد نجد نوعا من التضاد وعدم الانسجام، فمثلا النظام الديني يؤكد عللا الاخلاص وعدم الغش والدقة في العمل وابراز المنافسة المشروعة والتضحية من اجل الجماعة، بينما قد تشجع بعض الانظمة الاقتصادية حالات الجشع والخداع والكذب من أجل الحصول على الربح المادي، وهذه الافكار كانت متجسدة في فلسفة اخوان الصفا الاقتصادية والتي تميزت بشمولية الحاجيات والضروريات التي يزاولها الانسان في نشاطه الاجتماعي من القيم الفكرية والمادية والروحية.

الانشطة الاقتصادية:

أولا: الصناعة:

لقد اشار اخوان الصفا في الرسالة الثامنة من رسائلهم الى (الصنائع العملية، والغرض منها) الى تعريف الصناعة وانواع الصناعات، فقد عرفوا الصناعة (بأنها هي التي تتخذها النفس الجزئية - اي الانسان - حيلة للمعاش والكسب)[28]، وصنفوا الصنائع الى عدة تصنيفات وعلى اسس مختلفة وهي كما يلي:

تقسيم الصنائع على حسب مراتبها وهي ما يلي[29]:

---

(27) مصطفى.د. فاروق اسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، ط2، 1983، ص125.

(28) الرسائل، ج3، ص131.

(29) الرسائل، ج4، ص284-285.

أ - صنائع القصد الاول وهي الصناعات الضرورية، الحراثة والحياكة والبناء.

ب - الصنائع التابعة والخادمة: وهي كل صناعة تسبق الصناعة الضرورية مباشرة، فصناعة الحياكة لا تتم الا بصناعة الغزل وصناعة الغزل لا تتم الا بصناعة الحلج فصارت صناعة الغزل وصناعة الحلج تابعة للحياكة، كما ان الخياطة لازمة لعمل الملابس من النسيج، فصارت الخياطة متممة للحياكة وصناعة الحراثة لا تتم الا في اثارة الارض وحفر الانهر وصناعة البناء لا تتم الا بالنجارة والحدادة.

ج - الصنائع المتممة والمكملة: وهي الصناعات التي تلزم لا يجاد الصناعات التابعة للصناعات الضرورية، مثل صناعة الخياطة والقصارة*، والرفو والطرز بالنسبة للحياكة، والمساحي والفدن بالنسبة للحراثة وصناعة المعدن بالنسبة للبناء.

د - صنائع الزينة والجمال: وهي تتمثل في صناعة الديباج والحرير وصناعة العطر.

ثانياً: تصنيف الصنائع حسب شرفها:

إذ قسم اخوان الصفا الصناعات بتفاضل بعضها على بعض من عدة جوانب(30):

أ - من جهة الهيولى الموضوع فيها مثل صناعة الصباغة والعطارين.

ب - من جهة مصنوعاتها مثل صناعة الذين يعملون الات الرصد مثل الاسطرلاب وذوات الحلق والاكر المتمثلة بصورة الافلاك والسبب في ذلك (ان قطعة من الصفر قيمتها خمسة دراهم اذا عمل منها اسطرلاب يساوي مائة درهم، فإن تلك القيمة ليبست للهيولى ولكن لتلك الصورة التي جعلت فيها)(31).

---

* القصارة: حرفة القصار وهو الذي يدق الثياب ويبيضها.

(30) الرسائل، ج1، ص287-288.

(31) الرسائل، ج1، ص287-288.

يساوي مائة درهم، فإن تلك القيمة ليست للهيولى ولكن لتلك الصورة التي جعلت فيها)[31].

ج - من جهة الحاجة الضرورية الداعية لاتخاذها وهي صناعة الحياكة والحراثة والبناء.

د - من جهة منفعة العموم، مثل صناعة الحمامين والسمادين والكناسين، لان الضرر في تركها عظيم عام على اهل المدينة[32].

هـ - من جهة الصناعة نفسها، مثل صناعة المشعبذين* والمصورين والموسيقيين.

ثالثا: تصنيف الصنائع حسب موضوع الصناعة الى نوعين[33]:

أ - الصنائع الروحانية: وتشمل الصناعات العلمية.

ب - صنائع جسمانية: وهي الصناعات العملية وهذه نوعان: بسيطة ومركبة، فالصنائع البسيطة هي التي تستخدم فيها الماء (كصناعة الملاحين والسقائين والروائيين والشرابين والسباحين) والتراب (كصناعة حفر الابار والانهار والقني والقبور والمعادن) والنار (كصناعة النفاطين والرقادين والمشعلين) والهواء (كصناعة الزمارين والبواقين والنفاخين) أو الماء والتراب (كصناعة الفخارين والفضارين*)، والقدوريين وضرابي اللبن.

أما الصنائع المركبة فهي التي تستخدم فيها الأجسام المعدنية كصناعة الحدادين والصفارين والرصاصين والصواغين أو التي تستخدم فيها النباتات كصناعات النجارين والخواصين، والبوارين والحصريين والاقفاجين أو استخدام لحاء النبات لصناعة الكتابيين والقنب والكاغد. . . اواستخدام ثمر الاشجار وحب النبات لصناعة الدقاقين والرزازين والعصارين والبزارين والشيرجيين، ولكل ما يخرج الادهان من ثمر الشجر وحب النبات والتي

في رأي العين.

(33) الرسائل، ج1، ص280-281.

* الفضارين: الذين يصفون الفضار وهو خزف يحمل لدفع العين (الحسد).

(34) الرسائل، ج1، ص280-281.

والبياطرة واصحاب الطيور، أو موضوعها احد الاجسام الحيوانية كصناعة القصابين والشوائين والطباخين والدباغين والاساكنة - والتي موضوعها مقادير اجسام الانسان كصناعة الطب والمزينين والمعلمين[34].

رابعا: تصنيف الصنائع حسب الادوات والآلات المستعملة فيها وهي ما يلي:

الصنائع التي تحتاج الى بعض اعضاء الجسد وادوات كثيرة من خارج الجسد مثل صناعة البناء والدباغة والحياكة وامثالهم.

الصنائع التي تحتاج فيها الى بعض اعضاء الجسم فقط، مثل صناعة الخطيب والشاعر والقاضي والقارئ والناطور والديديان والحاكي والرقاص.

ولهذه التصنيفات اهمية كبرى في حياة المجتمع، اي لا يمكن للمجتمع ان يستمر في التطور الانتقال من مرحلة الى مرحلة اخرى الا من خلال التعاون بين جميع فئات المجتمع من خلال ما يقيمون به من اعمال وصناعات مهمة في المجتمع، كما تدل على نطاق تطور الصناعات في القرن الرابع الهجري والفكر الاقتصادي في تلك الفترة، وقد صنف بعض فلاسفة الإسلام الصنائع مثل الفارابي (ت 339هـ) والغزالي (ت 505هـ) وابن خلدون (1406هـ)، حيث صنفها الفارابي حسب انتاجها والحاجة اليها وفائدتها[35].

أما الغزالي فقد صنفها الى صنفين حسب ضرورتها الى صنائع ضرورية وصنائع اوجدها النعيم والترف وهي ما تسمى بالكماليات وحسب النظرة الاجتماعية اليها، وهي الصناعات المستحبة كالنجارة والخياطة وصنائع غير مستحبة كصناعة الحاكة والمعلمين[36].

اما ابن خلدون فقد صنف الصنائع عدة تصنيفات منها الصنائع البسيطة

---

(34) الرسائل، ج1، ص280-281.

(35) انظر: الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان امين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948، ص91-96.

(36) انظر: الغزالي، احياء علوم الدين، ج1، دار الفكر، ط1، 1975، ص22- 23.

والصنائع المركبة، البسيطة هي التي تختص بالضروريات، والصنائع المركبة هي التي تختص بالكماليات[37]. كذلك صنف الصنائع الى صنائع ضرورية في العمران كالفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة، وصنائع شريفة كالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب[38].

ثانياً: التجارة:

لقد اهتم اخوان الصفا بالتجار، اذ عرفوهم بأنهم الذين يتبايعون بالأخذ والاعطاء وغرهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون[39]. ويرون ان هؤلاء لا يهتمون الا بجمع المال من الحلال والحرام ويبنون الدكاكين والحانات ويملؤونها من الامتعة ويحتكرونها ويضنون بها على انفسهم وجيرانهم واحبابهم ويمنعون الفقراء أو المساكين حقوقهم فلا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة، اما في حرق أو غرق أو سرقة أو مصادرة أو قطع طريق، فلا زكاة اخرج ولا صدقة اعطى ولا يتيما بر، ولا معروفا لضعيف اسدى ولا صلة لذي رحم، ولا احسانا الى صديق ولا تزود للمعاد، ولا قدم للآخرة[40]. ومن هنا فأنهم حددوا العلاقات الاقتصادية وفق الكسب المادي الدنيوي والابتعاد عن الاعمال التي تجلب لهم السعادة في الاخرة، وهكذا فقدت القيم السامية في المجتمع، وعدم التمسك بتعاليم الدين الإسلامي من خلال مساعدة الفقراء والناس المحتاجون، والشجع وعدم الزكاة، والاحتكار... إلخ واصبح الطابع السائد في المجتمع الطابع المادي القائم على الخداع والغش وانتشار القيم الفاسدة، وبذلك سبق اخوان الصفا ابن خلدون في تحليلهم للعلاقات التجارية، اذ يقول (ان التاجر مدفوع الى المعاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والارباح ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج وهي عوارض هذه

---

(37) ابن خلدون، المقدمة، ص254.

(38) المصدر نفسه.ص 258.

(39) الرسائل، ج1، ص285.

(40) الرسائل، ج2، ص358.

الحرفة، وهذه الاوصاف نقص في الذكاء والمرؤة وتجرح فيها الافعال لا بد من عود اثارها على النفس)[41].

التكامل الاقتصادي:

لم يقف اخوان الصفا على المناشط الاقتصادية، بل اكدوا على المبادئ الاساسية التي يقوم عليها هذا النظام من اجل تطوره وتقديم أفضل الخدمات للأفراد منها تأكيدهم على الترابط بين الجماعات الانسانية بعضها ببعض من الناحية الاقتصادية اي ان كل جماعة انسانية تكون مكملة للأخرى، زمنها ارتباط المدن بالقرى، لان القرية هي التي توفر الحاجات الاساسية من الغذاء والملبس والاثاث، وكل ما ينتج منم النباتات والحيوانات، فقد ذكر اخوان الصفا على لسان أهل الوبر من الاعراب والاكراد والاتراك والبراري (القرى) (لو بعنا حيواناتنا لبقينا بلا لبن نشرب ولا لحم نأكل ولا ثياب من صوف، ولا أثاث من شعر، فنبقى عراة حفاة اشقياء بسوء الحال، ويكون الموت خيرا لنا من الحياة ويصيب مثل ما اصابنا)[42]. وهذه الفكرة نفسها اكد عليها الفارابي عندما قال (القرية خادمة المدينة)، اي وجود مبدأ التعاون بين الوحدات الاجتماعية من أجل التكامل الاقتصادي والاجتماعي بين الناس، اذ قال اخوان الصفا (لقد اجتمع الناس في المدن والقرى وتزاحموا لشدة حاجاتهم الى معاونة بعضهم بعضا لان الانسان لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشا نكدا)[43]، وهذا ما اشار اليه عالما الاجتماع كنزلي ديفيز وكولون الى الاعتماد المتبادل بين الريف والمدينة، فالريف يمد المدينة بالمنتجات الزراعية، فيما تقوم المدينة بمد الريف بالسلع والخدمات التي تدفع متوسط انتاجية الانسان والارض، وهذا يعني ان المدينة لا تقوم بمهنة الزراعة، وانما يمارس سكانها انواع اخرى من المهن[44]، ولم يقف اخوان الصفا عند

---

(41) ابن خلدون، المقدمة، ص253.

(42) الرسائل، ج2، ص236-237.

(43) الرسائل، ج3، ص375.

(44) Davis,K. and.Golden, H.H Urbanization and the Development of pre-industrial area in cities and society.

التعاون بين المدينة والقرية، بل اخذوا بعدا اكبر ليشمل البلدان لسد النقص فيما بينهما من منتجات ومواد اولية، والذي يكون نتيجة عمارة الدينا واصلاح اهلها ودوام حالها، اذ ذكروا بأن (وأما ما هم عليه من الاختلاف في المصانع والاعمال بحسب اختلاف اهوية البلدان، مثل اهل ارمينية وغيرهم يعملون الصوف ويبدعون في عمله ونقشه وصبغة والوانه وانهم لا يحسنون عمل الشرب والدبيقي من الكتان، فليس ذلك شيئا يوجب لهم الذم على ترك عمله والاستعمال له، ولا الذين يعملون الشرب والدبيقي من الكتان ولا يحسنون الصوف، يذمون على ذلك وينسبون الى العجز، والتقصير ولكن تحمل صناعة هؤلاء وينتفع بعضهم بصناعة بعض، ويحمل ما عند هؤلاء فيكون بذلك سبب عمارة الدنيا، وصلاح اهلها ودوام حالها وقد شعر بأهمية التبادل التجاري في المجتمع البشري علماء الاجتماع والانثربولوجيا الاجتماعية حتى ان بعضهم اعتبروه من اهم اسباب التضامن الاجتماعي بين المجتمعات الانسانية ومن ثم سببا من اسباب تطورها واحترام قيمتها واعرافها الاجتماعية.

تقسيم العمل والتخصص:

أكد اخوان الصفا على مبدا تقسيم العمل والتخصص داخل المجتمع وذلك من خلال الطابع الاجتماعي لنشاط الانسان وعلى قيمة العمل، لذلك يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتطوره وتقدمه نحو مراتب متقدمة، لأنه شرط من شروط الابداع والابتكار والاصالة، والتي من خلالها يكون الاعتماد على الخبرة والمهارة الفنية التي يحملها الانسان في عمله، ففي مجال قيمة العمل وتقسيمة يرون ان من اجل الحصول على طيب العيش لا بد من احكام صنائع شتى ولا يمكن للإنسان الواحد ان يبلغها كلها لان العمر قصير والصنائع كثيرة فمن اجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية اناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا، وقد اوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية ان يشتغل جماعة منهم بأحكام الصنائع، وجماعة في التجارة وجماعة بأحكام البنيان،

وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في حوائجهم[45] ثم وضعوا نظام الحوافز في العملية الانتاجية من اجل خلق الدافع للعمل، وتحفيز روح الحماس والاهتمام وزيادة الانتاج كما ونوعا، وحسب ما يقدمه من نشاط اقتصادي، وهذا يكمن في قولهم (واما ما اصطلحوا عليه في الكيل والوزن والثمن والاجرة، فان ذلك حكمه وسياسته ليكون حثا لهم في الاجتهاد في اعمالهم وصنائعهم ومعاونتهم، حتى يستحق كل انسان من الاجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع[46] ويفهم من هذا الاجر الذي يستحقه العامل حسب كمية العمل ونوعيته، لذا فان شرط الاجر يتمثل في وجود قدرة العامل على العمل بغض النظر عن الجنس والعنصر والقومية، وهذه نظرة منبعثة من الشريعة الإسلامية للعمل.

العلم والعمل:

ربط اخوان الصفا العلم بالعمل، فليس الحصول على العلوم المختلفة والاكتفاء بها، لا بد من ان ينعكس علم الانسان على عمله، وبعبارة اخرى يرى اخوان الصفا وجوب ان يعمل الانسان بما تعلمه من علوم، ذلك من علم ولم يعمل لا ينفعه عمله وكذلك من عمل ولم يعلم يضل سعيه[47]، وبذلك اهتم اخوان الصفا كل الاهتمام على وجوب ان يظهر اثر العلم على عمل الانسان، وعلى ان يؤدي به هذا لا تقان عمله وصنعته، فمن عمله يتشبه بالصانع الحكيم المتقن كل شيء، وهو الباري، ويقال ان الله تعالى يحب الصانع المتقن في صنعته. ومن اجل هذا عرفوا الفلسفة بانها التشبه بالألة بحسب طاقة الانسان، وانما ارادوا بالتشبه في العلوم وأحكم الحكماء، واصنع الصناع، وافل الاخيار، فكل من زاد في هذه الاشياء درجة ازداد من الله قربه[48].

---

(45) الرسائل، ج1، ص100.

(46) المصدر نفسه.

(47) الرسالة الجامعة، ص138.

(48) الرسائل، ج1، ص490.

وان العمل هو سلم المعراج والمعرفة هي النور يسعى بين يديك، فبالسلم ترتقي وبالنور تهتدي وفقك وايانا للعلم والعمل برحمته، وبذلك نظروا الى اول الفلسفة على انها محبة العلوم واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم (5) ومن خلال نلاحظ ان فلسفتهم تجاه العمل مرتبطة بالجوانب الروحية باعتبارها ان قيمة العمل لا تكمن في العمل ذاته وانما في ارتباطه بالغايات الانسانية التي تعمل على تحقيق الرضى الانساني، وبهذا اكتسب العمل عندهم مكانه مرموقه من خلال ابرازهم للعمل الروحي والعمل المادي، كما يتضح من ذلك تطابق آراء اخوان الصفا مع رآي ماكس فيبر حول العلاقة بين الدين والاقتصاد، على اعتبار ام الدين عنصر جوهري من العناصر التي تؤدي الى التغيرات التي تطرأ على النظام الاقتصادي[49].

وعلى العكس ما جاء به الاتجاه الماركسي الذي اكد على الشعور الانساني أو الضمير، الذي يرجع الى التأثير المباشر الذي تفرضه الاوضاع الاقتصادية والطبقية، بمعنى ان الطبقة الاجتماعية هي التي تحدد معالم الوجدان وتفسر خصائص الشعور الداخلي للإنسان.

النظام السياسي:

من المعروف ان كل مجتمع، مجموعة من التدابير والاجراءات التي تهدف الى اصلاحه والمحافظة على الاوضاع السائدة فيه، بمعنى ان له نظاماً سياسياً له قواعده السلوكية التي يفرضها على افراده من اجل دفعهم وفق قيمه وعاداته ونظمه التي اعتاد عليها في مواجهة ومقابله احتياجات افراده، وتنظيم العلاقات بينهم، وهناك اتفاق عام على ان ظهور هذا النظام ظاهرة حديثة النشوء نسبياً اذ انها ظهرت بنشوء المدن، حيث كان الانسان في بداية امره لم يعرف تنظيماً سياسياً متكاملاً، وانما كان يخضع للنظام القبلي الذي يستند على صلات القرابة، وكانت العلاقات بين الجماعة ورئيسها تعتمد على علاقة

---

(49) اسماعيل. د. قباري محمد، ما وراء علم الاجتماع. ص395.

طوعية مبينه على الاحترام والثقة والمصالح المشتركة والولاء الطوعي، وتشد هذه العلاقة رابطة القرابة والعصبية القبيلة[50] وهذا ما كان سائداً في المجتمع العربي قبل الإسلام، لكن اتساع المجتمع وتطوره وتعقد بنائه الاجتماعي ودخول الافراد فيما بينهم في صراعات ومنازعات، مما اكد الحاجة الى وجود تنظيم سياسي يعمل على التنسيق والتعاون والتجانس بين هؤلاء الافراد المتصارعين والحفاظ على حقوقهم وملكيتهم الخاصة، والدفاع عنهم من الاعتداءات الخارجية.

وقد اهتم كثير من الفلاسفة بدراسة هذا النظام نظراً لأهميته والدور الذي يلعبه في بناء الجماعات المختلفة، ومن هؤلاء جماعة اخوان الصفا الذين ينالوا في ما يلي:

تعريف السياسة وانواعها:

لقد عرف اخوان الصفا السياسة صلاح الموجودات وبقاؤها على افضل الحالات واتم الغايات[51]، كما يرون ان اصلح الاعمال واجل الافعال في معرفة السياسات الدينية والدنيوية[52]، وهذه المعرفة بالسياسات جعلها اخوان الصفا من اختصاص على مرتبه في جماعتهم التي تمثل مرتبة الامام الذي له وحده حق التأويل وحق الاجتهاد[53] وهذا نابع من نظرتهم الى السياسة على انها جزء من العلوم الالهية، ويرون ان السياسة خمسه انواع[54]:

السياسة النبوية: وهي التي تعني بمعرفة كيفية وضع القوانين المرضية والسنن الزكية، وكيفية سياسة النفوس الشريرة وشفائها بالرأي السديد والعادات الجميلة والاعمال الزكية والاخلاق المحمودة، لترجع الى سبيل

(50) العاني، د. عبد اللطيف عبد الحميد، واخرون، مدخل الى علم الاجتماع، ص217.
(51) الرسائل، ج1، ص314.
(52) الرسالة الجامعة، ص539.
(53) حجاب، د. محمد فريد، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، ص340.
(54) الرسائل، ج1، ص273.

النجاة والترغيب في جزيل الثواب[55]، وهذا النوع من السياسة يعتبره اخوان الصفا من ارقى انواع السياسات وذلك حسب قولهم: «واعلم يا اخي انه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو اعلى منزلة ولا أسنى درجة ولا في الاخرة اكثر ثواباً، ولا بافعال الملائكة اشد تشبهاً ولا الى الله اقرب قربة، ولا لرضاه ابلغ طلبا، من وضع الشرائع الالهية»[56].

السياسة الملوكية:

وهي معرفة حفظ الشريعة على الامة، واحياء السنة في الملة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بإقامة الحدود، وتنفيذ الاحكام التي رسمها صاحب الشريعة ورد المظالم وقمع الاعداء وكيف الاشرار ونصرة الاخيار[57]، وتكون هذه السياسة من اختصاص خلفاء الانبياء (صلوات الله عليهم)، والائمة المهديين الذين قضوا بالحق، وبه كانوا يعدلون[58] واطلقوا على رئاسة هؤلاء بالرئاسة الروحانية والتي تمثل رياسة اصحاب الشرائع الذي يملكون النفوس والارواح بالعدل والاحسان. ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظ واقامة السنن والتعبد والاخلاص[59]، وفي المقابل توجد رياسة جسمانية تخص رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان الا على الاجسام بالقهر والغلبة والجور والظلم ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في اصلاح امور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها وامانيها[60].

السياسة العامية: وهي الرياسة على الجماعات كرياسة الامراء على البلدان والمدن ورئاسة الدهاقين على اهل القرى ورياسة قادة الجيوش على

---

(55) م.ن.
(56) الرسائل، ج4، ص128.
(57) الرسائل، ج1، ص273-274.
(58) م.ن.
(59) الرسائل، ج4، ص128.
(60) م.ن.

العساكر، فهي معرفة طبقة المرؤوسين وحالاتهم وانسابهم وصفاتهم ومذاهبهم واخلاقهم وترتيب ومراعاة امورهم[61].

السياسة الخاصية: وهي معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وامر معيشته ومراعاة امر خدمه وغلمانه واولاده ومماليكه واقربائه، وعشرته مع جيرانه، وصحبته مع اخوانه، وقضاء حقوقهم وتفقد اسبابهم، والنظر في مصالحهم في امور دنياهم واخرتهم[62].

السياسة الذاتية: وهي معرفة كل انسان نفسه واخلاقه، وتفقد افعاله واقاويله في حالة شهوته وغضبه ورضاه، والنظر في جميع اموره[63]، وهنا يكون سعي الانسان لإصلاح ذاته واصلاح غيره عملا بقول النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم): «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[64].

وبذلك كانت امور الانسان الذاتية تنحصر من جانبين هما امور الجسد وامور النفس، حيث عالج اخوان الصفا هذين الامرين في فصلين مستقلين الاول في السياسة الجسمانية والاخر في السياسة النفسانية[65]. وهنا يكون اصلاح الفرد عندهم هو اساس اصلاح المجتمع، فاذا استطاع ان يصلح نفسه ويسوس جسده امكنه سياسة الاهل والغلمان ومن ساس اهله بسيرة عاد له امكنه ان يسوس قبيلة، وبالتالي يسوس اهل المدينة ومن وصل الى هذه امكنه ان يسوس الناموس الالهي ومن يتمكن الوصول الى هذا الامر امنه ان يصل الى عالم الدوام ليجازي بما عمل خير[66].

الدولة: لم يجمع اخوان الصفا اراءهم حول الدولة في رسالة واحدة من رسائلهم، وانما جاءت تلك الآراء متفرقه في عدة رسائل، فانهم لم يعرفوا الدولة تعريفاً محدداً، وانما حددوا صفات الدول التي تسعى للخير والشر،

---

(61) الرسائل، ج1، ص274.
(62) م.ن.
(63) م.ن.
(64) الرسائل، ج3، ص534.
(65) الرسائل، ج4، ص254-259.
(66) الرسائل، ج3، ص48.

وطبيعة دول الخير والاخلاق والتعاون والمحبة ووحدة المصير، والهدف، وهذه الدول التي يسعى اليها اخوان الصفا دائماً في رسائلهم والتي تبدا على حد رأيهم مع الدعوة المحمدية[67]، واستمرت طول عهد الرسول والخلافة الراشدية، لكنها انقطعت نتيجة لما أصاب أهل الرسول وأقاربه من مصائب فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا وانقطاع دولة خلان الوفا الى ان يأذن الله امرهم فيعودوا الى الظهور مرة اخرى[68]، وفي فترة الانقطاع يعدون جماعتهم لتكون على استعداد لتحمل مسؤوليتها في قيادة دولة الخير، وذلك حين تزول دولة الشر بناء على ما تنبئ به النجوم وهذا «يصير الحكم والامر الى القوس بيت المشتري، ومثلثه الشمس، فتظهر في عالم السعادة، ويستقيم امر الدين، وينتظم امر العالم على كلمة واحدة ويجتمع بعد الشتات وتظهر دولة اخوان الصفا»[69]، وقد صور اخوان الصفا زوال دولة أهل الشر وبداية اهل الخير بقولهم: ((ولا يزال الامر كذلك حتى ينشئ الله النشأة الاخرى ويعيد الخلق الى اوله، ويرجع الحق الى اهله، وتهلك الشجرة الخبيثة وتجف عروقها، وتتكسر اغصانها وتتساقط اوراقها، وينزل الله عليها ناراً من السماء تحرقها فلا يبقى لها اثر على وجه الارض، كما قال تعالى: «اجتثت من فوق الأرض مالها قرار»[70].

فعند ذلك تظهر شجرة اليقين ويجتمع اليها اهل الدين من المؤمنين العارفين وعباد الله الصالحين وتبتدئ دولة اهل الخير وتزول دولة اهل الشر[71]. ودولة الخير عندهم تبدأ من قوم فضلاء اخيار يجتمعون ويتقون على رأي واحد ويتناصرون ولا يتخاذلون ويتعاونون ولا يتقاعسون عن نصرة بعضهم البعض، ويكونون كانسان واحد في جميع امورهم وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم[72].

(67) الرسالة الجامعة، ص245.
(68) الرسائل، ج4، ص269.
(69) الرسالة الجامعة، ص339.
(70) سورة إبراهيم: الآية 26.
(71) الرسالة الجامعة، ص87-88.
(72) الرسائل، ج1، ص181-182، الرسائل، ج4، ص187-188، الرسالة الجامعة، ص53.

اذن الدولة على حد رأيهم تكون ذات تعاقب دوري، وانها تشبه الكائن الحي له نشأته وكهالته وهرمه، وان الحكم يتداول بين الناس من اهل بيت الى اهل بيت بحسب القرانات الفلكية، وبذلك تمر الدولة بثلاثة ادوار هي:

دور التكوين والابتداء.

دور الازدهار وتحقيق الغاية التي من اجلها ظهرت.

دور الضعف والانحلال ثم السقوط.

وهذا ما طبقه ابن خلدون فيما بعد خلال دراسته للدولة وتطورها عبر المراحل الآنفة الذكر[73].

3 - الرئاسة:

لما كانت عموماً بحاجة الى من يسوسها ويجمع شملها، فقد عنى اخوان الصفا كما عنى غيرهم من الفلاسفة بالحديث عن الحاكم أو ما سموه بالسياسة الملوكية، فمثلما ينقسم الانسان الى جسد ونفس، والعالم الى جسماني وروحاني، فالرئاسة تنقسم الى رئاسة جسمانية يقصد رئاسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان الا على الأجساد بالجور والغلبة ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في اصلاح امور الدنيا[74].

اما الرئاسة الروحانية فهي سياسة اصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس، الأرواح بالعدل والاحسان ويستخدمونها لحفظ الملة والشريعة واقامة السنن والتعبد للفوز والنجاة والسعادة في الاخرة[75]، وبهذا تكون الرئاسة الجسمانية التي تملك الاجساد ولا تملك الارواح في سياسة مرفوضه

---

(73) انظر: الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، ص335- 343.

(74) الرسائل، ج4: ص128، الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ، ص195- 201.

(75) م.ن، وقد ميز انب خلدون بين الرئاسة والملك فيقول «إن الرئاسة إنما هي السؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في احكامه، أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية» (ابن خلدون، المقدمة، ص96)، الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ: ص113- 115.

من قبل اخوان الصفا وان اهم ما يميز الرئاسة ان يجمع بين الدين والملك.

فقد أردوا في مواضيع متعددة من رسائلهم نصوصا تؤكد على العلاقة بين الدين والملك واهميتها لقيام الدولة فقالوا: «الدين والملك اخوان تؤامان لا يفترقان، ولا قوام لأحدهما الا بأخيه، غير ان الدين هو الاخ المقدم والملك هو الاخ المؤخر المعقب له فلا بد للملك من دين يدين بها الناس، ولا بد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سنته طوعاً أو كرهاً[76]، كما ذكروا ايضا: «ان الملك الذي هو أخو النبوة»[77].

وانه اذا كان «الملك حارس الدين»[78]، فأنه لا بد «الملك من دين وحكم وشريعة يحفظ بها الرعية في الامة ويسوسهم ويدبر امورهم على أحكمه وأحسنه»[79]، وبذلك اعطوا الصورة المثلى للدولة هي التي تجمع فيها الملك والدين لشخص واحد أو رئيس واحد لانهم يرون ان الله تعالى لما اضاف نبوته الملك لم يضعها لرغبته في الدنيا وحرصه عليها ولكن اراد الله تعالى ان يجمع لامته الدين والدنيا جميعاً وكان القصد الاول هو الدين والملك عارض لأسباب شتى[80]، احدها انه لو كان الملك في غير امته، لم يكن يؤمن ان يردهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب من كان مسلطاً عليهم، مثل ما كان يفعل فرعون ببني اسرائيل[81]. والخصلة الاخرى ان الملك والدين اخوان تؤامان[82]، والخصلة الاخرى هي ان الناس في طباعهم وجبلتهم لا يرغبون الا في دين الملوك ولا يرهبون الا منهم[83]. وبهذه الخصال وخصال اخرى جمع الله الملك والنبوة لنبيه محمد (عليه الصلاة

(76) الرسائل، ج1، ص294، الرسائل، ج2: ص368، الرسائل، ج3: ص469.
(77) الرسائل، ج3، ص29.
(78) الرسائل، ج2، ص235.
(79) م.ن، ص299.
(80) الرسائل، ج3، ص496.
(81) م.ن.
(82) م.ن.
(83) م.ن.

والسلام والتحية الرضوان)[84]. ولهذا كان الغرض من الملك هو حفظ الناموس على اهله ان لا يندس بتركهم القيام بموجباته، لان اكثر اهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان لتركوا الدخول تحت احكام الناموس وحدوده وتأدية فرائضه، واتباع سنته واجتناب محارمه واتباع اوامره ونواهيه[85].

وان الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعاً، فمتى ترك القيام بواجباته، انفسد جميعاً، وبطلت الحكمة، لكن السياسة الالهية والعناية الربانية لا تتركمها يفسدان. لانهما هي العلة الموجبة لوجودهما وبقائهما[86]. فالمجتمع اذن محتاج الى رئيس يرأسهم ويحكم بينهم فيما يختلفون فيه ويتنازعون عليه ويمنع الظالم القوي من التعدي على الضعيف المظلوم ويأمر الناس باتباع الشريعة[87].

اما الصفات التي حددها اخوان الصفا لصاحة الرئاسة هي ما يلي[88]:

- ان يكون تام الاعضاء، قويه قوائمه على الاعمال التي من شأنها ات تكون بها ومنها وحتى هم ان يقضي عملاً اتي عليه بسهوله.
- ان يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه مع ما يقصد القائل به على حسب الامر من نفسه.

---

(84) م.ن.

(85) الرسائل، ج1، ص292.

(86) الرسائل، ج3، ص495.

(87) م.ن، ص308، الرسائل، ج4، ص128-137.

(88) الرسائل، ج4، ص129-130. وان هذه الصفات قريبه جداً من الصفات التي وضعها افلاطون لرئيس جمهوريته، انظر: افلاطون، الجمهورية، ص146-147، وايضا متشابهة مع الصفات التي ذكرها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة، انظر: الفارابي، آراء في المدينة الفاضلة، ص96-97، وايضا مع الصفات التي ذكرها ابن ابي ربيع، انظر: التكريتي، ناجي، الفلسفة السياسية عند ابن ابي ربيع، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد: ط3، 1987، ص56-57، ومتشابهة مع الصفات التي ذكرها ابن رشد لرئيس المدينة الفاضلة: انظر، ابن رشد: تلخيص السياسة، ترجمة الدكتور حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص140-141.

- ❖ ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره، بالجملة لا يكاد نسى شيئاً منها
- ❖ ان يكون فطناً ذا رأي يكفيه لتبين ادنى دليل، حتى اذا رأي على شيء ادنى الدليل فطن على الجهة التي يدل عليها الدليل.
- ❖ ان يكون حسن العبارة يؤتيه لسانه على ما في قلبه وضميره بأوجز الالفاظ.
- ❖ ان يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول، لا يؤلمه تعب ولا يؤذيه الكد الذي يلحقه.
- ❖ ان يكون محباً للصدق وحسن المعاملة مقرباً لأهله.
- ❖ ان يكون غير شره في الاكل والشرب والنكاح، متجنباً العيب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.
- ❖ ان يكون كبير النفس عالي الهمة محباً للكرامة، تكبر نفسه عن الطبع عن كل ما يشين من الامور ويشفع، وتسمو همة نفسه الى ارفع الامور رتبة واعلاها درجة.
- ❖ ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هينه عنده زاهد فيها.
- ❖ ان يكون محباً للعدل واهله، مبغضاً للجور والظلم واهله، يعطي النصفة لأهلها ويرثي لمن حل به الجور، ويكون مؤاتياً لكل ما يرى حسناً جميلاً عدلاً، غير صعب القياد، ولا جموح وان دعي الى الجور القبيح لا يجيب.
- ❖ ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى ان ينبغي ان يفعل جسوراً مقداماً، غير خائف ولا ضعيف النفس.

ويقرر اخوان الصفا بانه اذا اجتمعت هذه الخصال في واحدٍ من البشر في دور من اداور القرانات في وقت من ادوار القرانات في وقت من الزمان، فان ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والامام للناس ما دام حياً، واذا توفى بقيت تلك الخصال في امته وراثة منه، وان اجتمعت تلك الخصال في واحد من امته، فهو الذي يصلح ان يكون خليفة في امته بعد وفاته، فان

لم يتفق ان تجتمع تلك الخصال في واحد لكن تكون متفرقه في جماعتهم اجتمعت تلك الجماعة في رأي واحد، وأتلفت قلوبهم على محبة بعظهم بعضاً، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة واقامة السنة، وحمل الامة على منهاج الدين، دامت لهم الدولة في دنياهم، ووجبت العقبى في اخرتهم، اما اذا تفرقت تلك الامة، بعد وفاة نبيهما واختلفت في منهاج الدين تشمتت شمل ألفتهم، وفسد عليهم أمر آخرتهم وزالت عنهم دولتهم[89] ولما كانت هذه الجماعة تجتمع على امر الدين وتهدف نت هذا الى تسير امورها على السداد فلا بد لها من رئيس يحفظها ويجمع شملها، أي وجود شخصاً واحداً يحكم الدولة وهذا عكس الفارابي عندما ذكر بوجود اكثر من رئيس للدولة في آن واحد[90].

كذلك شبه كلاً من الفارابي واخوان الصفا المدينة ورئيسها بجسد الانسان هذا الجسد خاضعاً لرئيس واحد هو العقل عند اخوان الصفا والقلب عن الفارابي[91].

ورئيس المدنية عند اخوان الصفا هو الذي «يديرها ويروم حالها، ويضع

---

(89) الرسائل، ج4، ص125.

(90) الفارابي، السياسة المدينة، ص78، وقد ذكر الفارابي ان اجتماع هذه كلها - أي الخصال الفطرية في انسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس، فان وجد في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه - بعد ان يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبل او الخمس من دون الانداد من جهة القوة المتخيلة، كان هذا هو الرئيس، بمعنى اذا لم يوجد شخص يحمل خصال الرئيس، فالذي يخلف السابق يجب ان تتوفر في الشروط السته وهي: 1) ان يكون حكيما ؛ 2) ان يكون عالماً وحافظاً للشرائع والسير التي دبرها الاولون للمدينة. 3) ان يكون له وجوده استنباطاً فيما يحفظ السلف. 4) ان يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلهما ان يسير في الاولون. 5) ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولون. 6) ان يكون له وجوده ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب يقول الفارابي: «اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت عفيه هذه الشرائط ولكن واجد اثنان احدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فاذا تفرقت الجماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا الرؤساء الافاضل»: الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص106-107.

(91) الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص96.

اهلها كل واحد منهم في موضعه ويعطيه مالا غني عنه مما يستحقه»[92]، كما ارادوا منه حسن السياسة والعدل في الحكومة، ومراعاة امر الرعية وتفقد احوال الجنود والاعوان وترتيب مراتبهم والاستعانة بهم في الامور المشاكلة لهم[93]، وان يتعرف على رعيته الصغير منهم والكبير والحر والعبد، والشريف والدني، العالم والجاهل والغني والفقير ويعرف احوالهم وظروفهم وبذلك يكون عادلاً في ذلك كله صلاح الجمهور والنفع العام، فان الغرض من الرئيس ليس اصلاح نفسه أو اصلاح انصاره وأتباعه الموجودين في زمانه فقط بل غرضه اصلاح الجمهور[94].

وكما يذكر اخوان الصفا ايضا بعض الصفات التي يجب ان يتحلى بها الملك وهي اخذ البيعة على الاتباع والمستجيبين، وترتيب الخاص والعام مراتبهم، وجباية الخراج والعشر والجزية من المله وتفريق الارزاق على الجند والحاشية، وحفظ الثغور وتحصين البيضة، وقبول الصلح والمهادنة من الملوك والرؤساء من الامور المستحبة والهدايا لتأليف القلوب وشمل الالفة[95]، وهذا نفس ما اخذ به ابن خلدون في تعريفه للمسلك الذي قال بان الملك لم يستعبد الرعية ويجيء الاموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون يده يد قاهرة[96].

وفي مكان اخر يذكر اخوان الصفا قصة احد ملوك الهند الذي دنت وفاته فأوصى ابنه ثلاثين وصية، يكون ملكاً صالحاً، موزعة على ثلاث مجموعات وهي كما يلي:

مجموعة ينتفع بها في الاخرة وهي عشرة خصال، الاقرار بالتوحيد والابتهال اليه بالدعاء والتضرع بالليل والنهار، والاقرار برسله وتصديقهم

(92) الرسالة الجامعة، ص120.
(93) الرسائل، ج2، ص299، الرسائل، ج4، ص133.
(94) الرسائل، ج4، ص133-136.
(95) الرسائل، ج3: ص465.
(96) ابن خلدون، المقدمة، ص129.

والقبول منهم والتصديق بالكتب المنزلة من عندهم عليهم، حفظ الناموس وسياسة الناس، والتواضع لله وترك الظلم والجور لان من ظلم عباد الله كان الله تعالى خصمه فهو مخذول لا محال، وترك مخالطة النساء والاجتماع معهن والاصغاء الى قولهن وترك شرب المسكر فانه عدو العقل، والكرم والسخاء، وسماحة النفس والتفضل على سائر الناس، وصدق القول، اداء الامانة الى البر والفاجر[97]. مجموعة خصال ينتفع بها في الدنيا وهي عشرة خصال هي: حسن الخلق، وحسن الآداب، وصدق الوعد والوفاء بالعهد، والعفو عند المقدرة، واصطناع الرجال وترك الحسد، وان تحرص على ان لا يكون لك عدو، وترك التفريط فيما يديك من وديعة الله عندك، وان تكون مرؤتك غالبة لشهواتك، وان لا تؤثر دنياك على آخرتك، ترك النظر فيما لا يعنيك وعدم الانشغال الا بالله تعالى[98].

مجموعة خصال ينتفع فيها اصلاح الملك وثبيت السلطان وهي عشرة خصال: تفقد اهل الملكة حتى لا تغيب عنك شيء من امورهم صغيرهم وكبيرهم عالماً بجميع امور اعمالهم، ومقابلة كل واحد من الرعية قدر عمله، وان يكون العدل شاملاً، وعدم الجور عليهم، وعدم المساواة بين العلماء والجهالة في العطية والمنزلة، وتولية الاخيار وعدم تولية العبيد والسوقة واولاد الزنا لان اعمال الولاة منسوبة الى السلطان فهم ان عدلوا قيل عدل السلطان وان جاروا قيل جار السلطان، وعدم استعمال اصحاب الرأي والمشورة من المخالفين في الدين، وان يكون الوزير أرفع اهل زمانه درجة في الدين الدينا جميعاً وان يكون من الاخيار، وانصاف المظلوم من الظالم، ومنع القوي من التعدي على الضعيف، واخيراً رد الحق الى اهله والانتصار لهم[99].

فاذا اكتملت هذه الخصال لاحد كان في ذلك كمال الامور في الدين

(97) الرسائل، ج3، ص173-174.
(98) الرسائل، ج3، ص174.
(99) م.ن، ص174-175.

والدنيا والملك والسلطان، ومن ثم يكون ملكاً عادلاً، ومن ثم على النبي ان ينصح امته ومن يخلفه امته فيهم لمقامه وخلافته من بعده بمراعاة هذه الخصال[100].

النظام الديني:

ترتبط النظم لاجتماعية بعضها ببعض علاقات وثيقة والدين كواحد من هذه النظم يرتبط مع النظم الاجتماعية الاخرى بروابط متبادلة ولكن لا يمكن الفصل بينهما، اذا ام يكن منفصلاً عن الحياة اليومية ومظاهرها الاقتصادية والسياسية والعائلة والتربوية، فان الدين يهتم بالعلاقة بين الانسان والقوة العليا الموجهة للحياة البشرية، فاللدين اذن اهميه خاصة في الحياة الاجتماعية كونه مصدراً اساسياً ودعامة للنظام الاجتماعي العام، فهو جزء لا يتجزأ منه، كما انه هناك ترابطاً مستمراً بينه وبين المجتمع من الناحية المادية والمعنوية فهو يتأثر بالدين ويؤثر فيه وهما في تفاعل مستمر واعتماد متبادل، فلا اهمية للدين في المجتمع اذا لم يتفاعل مع المجتمع ونظمه ويتماشى معه، فعليه فان العلاقة بين الدين والسلوك الجماعي والشخصي علاقة عميقة الصلة من خلال تركيز الدين مثل اخلاقية كالحلال والحرام والخير والشر والثواب والعقاب، فانه يدخل بمعق في حياة المجتمع، ولهذا حظي الدين باهتمامات الدراسات الاجتماعية في علم الاجتماع[101]، فالدين كنظام اجتماعي يعتبر مجموعة من الظواهر العقائدية والعبادات التي تحدد معنى الحياة البشرية وتنظيم سلوك الانسان حيال خالقه والتي يشترك في الاعتقاد بها جماعة من الافراد والذين يكونون وحدة متماسكة دائميه[102].

ولكن نتيجة للتغييرات الاجتماعية والسياسية التي طرأت على المجتمع العربي ابان القرن الرابع الهجري، انعكست هذه التغييرات على النظام الديني

---

(100) م.ن، ص175.

(101) Merton, R. Social Theory and Social Structure, The Free press 1901, p.10.

(102) الخشاب، مصطفى / علم الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964، ص82-83.

وعلى المستوي النفسي والاجتماعي بالنسبة للأفراد، لذلك يرى اخوان الصفا ان اكثر الديانات في عصرهم انتحلها قوم ذهبت بهم اوهامهم الى وضعها في غير مواضعها، فانحرفوا عن طريق الرشاد، واستولي عليهم الميل والعصبية والحمية الجاهلية، فضلوا وأضلوا ضلالاً بعيداً(103)، وفي وصفهم لأهل الدين جاءوا به على لسان زعيم الحيوانات مخاطباً بني الانسان: «اما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون بانهم اخياركم وترحون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربهم، فهم الذين غروكم بإظهارهم الورع والخشوع والتقشف والنسف، وقلوبهم مملؤة بغضاً وحقداً وجفاء لمن ليس مثلهم ونفوسهم مملؤة وساوس وخصومة مع ربهم بضمائرهم، ونفوسهم شاكة متحيرة فهم عند الله اشرار وان كانوا عندكم اخيار»(104).

ونتيجة تصورهم هذا نادوا الى اعادة فهم الدين على اساس الفلسفة فنادوا بتطهير الشريعة من الجهالات التي لصقت على حد زعمهم، كما دعوا الى مزج هذه الشريعة بحكمة اليونان وبذلك يحصل في رأيهم الكمال وهذا ما نقله التوحيدي عنهم عندما قال: «وكانت هذه العصابة (أي اخوان الصفا) قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا انهم قربوا به طريق الفوز برضوان الله، وذلك انهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات أو اختلطت بالضالات ولا سبيل الى غسلها الا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية قد حصل الكمال»(105)، ويرون ان الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة، ويتضح ذلك من قولهم: «واعلم ان العلوم الحكيمة والشريعة النبوية كلاهما امران الهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الاصل، ويختلفان في الفروع، فاذا كانت الفلسفة تهذيب الى تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى التمام والخروج الى حدة القوة الى الفعل

(103) الرسالة الجامعة، ص507.

(104) الرسائل، ج2، ص359-360.

(105) التوحيدي، ابو حيان، الامتاع والمؤانسة، ص8.

بالظهور لتنال بذلك البقاء والدوام والخلود فان الغرض من النبوة والناموس هو تهذيب النفس الانسانية واصلاحها وتخليصها من جهنم لتصير الى الجنة، واما اختلافها في الطرق المؤدية اليها من اجل الطبائع المختلفة والاعراض المتغايرة التي عرضت للنفوس، وبذلك اختلف موضوعات النواميس وسنن الديانات كما اختلف عقاقير الاطباء وعلاجاتها، بحسب اختلاف الامراض واختلاف الازمنة والامكنة[106].

ولما كان هدف كل من الدين والفلسفة واحد في نظرهم، فقد قام منهجم على اساس الجميع بينهما... ومن ثم مجدوا الفلسفة الممزوجة بالشريعة[107]، فعندهم الدين مع نواميس الحكماء والفلاسفة.

وحدة الاديان:

يقول اخوان الصفا عن وحدة الدين: «ان معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد، ولا يعصيه في ما يأمره به ولا ينهاه عنه فيما فيه صلاح للجميع[108]. ثم ان الانبياء لا يختلفون فيما يعتقدون من الدين سر وعلانية، ولا في شيء من البتة واما الشرائع التي هي اوامر ونواه واحكام وسنن، فهم فيها مختلفون ثم اعلم ان اختلاف الشرائع ليس بضار اذا كان الدين واحداً، لان الدين هو طاعة وانقياد للرئيس الامر فيما وينهي المرؤوسين بحسب ما يليق بواحد واحد، وما يرى أن يصلح له ويصلح فيه.

وهكذا شرائع الانبياء واختلاف سننهم بحسب اهل الزمان، وما يليق بهم امة بعد امة وقرنا بعد قرون[109]، فدين الانبياء من وجهة نظرهم دين واحد مهما تعددت الطرق واختلفت المسالك وتباينت العقائد، وتنوعت المذاهب، فالأديان كلها تؤدي الى الطريق المستقيم الذي يوصل الانسان الى

(106) الرسائل، ج3، ص30.

(107) الرسائل، ج2، ص449، الرسائل، ج4: 270-271، الرسالة الجامعة، ص197-198.

(108) الرسائل، ج3، ص486.

(109) م.ن، ص487.

الكمال المطلق والهدف الاكمل، وهذا هو دين الحب الانساني الذين بشروا به دعوا اليه، لبيان امر الاخرة واحوال القيامة وجزاء الاعمال فيقولون: «دين الانبياء واحد ومسالكهم جميعاً مقصد واحد وغرض واحد، وات اختلفت شرائعهم صلوات الله عليهم اجمعين»[110]. وهذا مما ادى بهم الى التسامح الديني وسعة الافق بحيث لم يكادوا يفرقون بين دين ودين، فالأديان كلها سواء في تحقيق الغاية[111]. ويقولون في ذلك: «اعلم ايها الاخ البار نحن جماعة اخوان الصفا اصفياء اصدقاء كنا نياماً في كهف ابينا ادم مرة من الزمان- حتى جاء الميعاد بعد تفرق في البلاد في مملكة صاحب الناموس الاكبر وشاهدنا مدينتنا الروحانية فهل لك يا اخي ان تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها ابونا نوح (عليه السلام) فتنجوا من طوفان الطبيعة قبل ان تأتي السماء بدخان مبين وتسلم من امواج بحر الهيولي، ولا تكون من المفرقين؟ وهل لك يا اخي ان تنظر معنا حتى ترى ملكوت السموات التي رآها ابونا ابراهيم لما جن عليه الليل حتى تكون من الموقنين؟ وهل لك يا اخي ان تتم الميعاد وتجيء الى الميقات عند الجانب الايمن حيث قيل يا موسى، فيقضي اليك الامر فتكون من الشاهدين؟ أو هل لك يا اخي ان تصفح عما فيك القوم كي ينفخ فيك الروح فيذهب اليك اللوم، حتى ترى الا يسوع عن ميمنة عرش الرب ضرب مثواه كما يقرب ابن الاب أو ترى من حولة الناظرين أو هل ان تخرج من ظلمه أهرمن»[112]، حتى ترى اليزدان[113] قد اشرق فيه النور في فسحة افريمون، اول هل لك ان تدخل الى هيكل عاديمون[114]، حتى ترى الافلاك التي يحيكها افلاطون؟ أو هل ان لا

---

(110) الرسائل، ج4، ص180.

(111) محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، ط2، 1978، ص179.

(112) أهرمن: يمثل الظلمة والشر في الفكر الزرادشتي (النور، جبور عبد، اخوان الصفا، ص16).

(113) اليزدان: اله النور والخير، وتقوم الفلسفة الزرادشتية على النور والظلمة، وهما في هذا العالم القوتان المتحاربات ويصيراً كذلك حتى ينتصر النور والخير وتقهر الظلمة والشر (م. ن).

(114) عاديمون: يزعم العرب انه معلم إدريس (عليه السلام)، ويذهبون إلى أن إدريس هو هرمس اله الحكمة عند الإغريق (م.ن).

ترقد من اول ليلية القدر حتى ترى المعراج في حين الفرج، حيث احمد المبعوث في مقامه المحمود[115]، وبذلك تتكون في مدينتهم الروحانية من رفيق واحد متجانس، آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (صلوات الله عليهم اجمعين) ويزدان وافلاطون كلهم في اعينهم مصدر للهداية على حد سواء[116]، فكانت هذه النزعة التوفيقة بين المذاهب والفرق ليس بقصد ابطال الشرائع وانما جمع مختلف الطوائف والفرق تحت لواء واحد بغية تحقيق هدفهم السياسي والاجتماعي من اجل الوصول الى الغاية التي ينشدونها في بناء مجتمع فاضل بالصورة التي يتخيلونها[117].

وقد اعلنوا ذلك في رسائلهم بقولهم: «وبالجملة ينبغي لإخواننا ايدهم الله تعالى لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً كتاب ولا يعتصبوا على مذهب من المذاهب لان رأينا ومذهبنا يستفرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جمعياً»[118]. وان هذه النظرية لدى اخوان الصفا في الجمع بين المذاهب في مذهب واحد، هي محاولة منهم لإعادة الوحدة الى الإسلام بعد الخلاف والشقاق وتعدد الفرق والاحزاب، فعملوا على الجميع بين المسلم والنصراني والمجوسي واليهودي والافلاطوني والمشائي والفيثاغوري وتوجيه الجميع الى غايه واحدة هي الحقيقة المطلقة[119].

وان اراء اخوان الصفا في هذا المجال تمثل النزعة الظاهرة لفكرهم، فالدين عندهم هو دين الإسلام[120]، الذين يقولون عليه: «خير دين، ان به المتألهون وافضل طريق الى الله يقصده القاصدون، وهو القدوة نبينا بدين محمد (صل الله عليه وسله) ويعلم كتابه الذي جاء به مهيمناً على كتب الاولين، وبسنة الشريعة التي هي اعدل سنة سنها المرسلون»[121].

(115) الرسائل، ج4، ص18-19، الرسالة الجامعة: ص516-517.
(116) محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص182.
(117) الفاخوري، حنا خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص166.
(118) الرسائل، ج4، ص41، ص176، الرسالة الجامعة، ص540-541.
(119) النور، جبور عبد، اخوان الصفا، ص17.
(120) الرسائل، ج3، ص525.
(121) الرسائل، ج4، ص195.

وهكذا كان الإسلام افضل الاديان والمسلمون افضل الامم[122]، وادق من ذلك كانوا يعبرون عن الفكر الشيعي بصورة رمزية وذلك من خلال قولهم: «ان لكل نفس من المؤمنين ابوين في عالم الارواح، كما ان لأجسادهم ابوين في عالم الاجساد ويستشهدون بقول النبي محمد (صل الله عليه وسلم) مخاطباً الامام علي (عليه السلام) عندما قال: «انا وانت يا علي ابوا هذه الامة»[123].

كما خصص اخوان الصفا فصلاً في رسائلهم جعلوا عنوانه مخاطبة المتشيعين ذكروا فيه ضرورة الموالاة لعلي بن ابي طالب (عليه السلام) باعتباره وصي النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) قالوا: «ومما يجعلنا ايها الاخ البار الرحيم محبة نبينا عليه الصلاة والسلام واهل بيته الطاهرين وولاية امير المؤمنين علي بن ابي طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم اجمعين»[124].

كذلك اشار اخوان الصفا الى وصية النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) الى الامام علي ابن ابي طالب (عليه السلام) عند غدير خم، والذي اعتبر فيما بعيد عيداً بما يسمى عيد الغدير، حيث اشاروا الى عقد الراية للإمام علي كدليل على استخلاف النبي له فقالوا: «واعلم ايها الاخ ايدك الله واينا بروح منه ان اللواء الذي يعقد النبي للإمام صلوات الله عليهم يمون بعلم هو اعلى من هذا واوضح وذلك انه عقد بقصد التأييد وموافقة التسديد، ولا يعقده النبي الامام الا لمن يكون منه بالمنزلة التي يستحقا بها ميراث ذلك العلم مثل عقد رسول الله (صل الله عليه وسلم) الراية، قال لأصحابه: «لا عطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يكون النصر على يديه»[125] وفي القسم الرابع من مجموعة الرسائل العامة يذكرون

---

(122) م.ن، ص117، الجبوري، د. نظله احمد / الفلسفة الأسلامية، ص359.
(123) الرسائل، ج1، ص213.
(124) الرسائل، ج4، ص195.
(125) الرسائل، ج4، ص383.

فيها اسماء بعض الائمة ويحتجون بكلام الحسين بن علي (عليه السلام)[126]، كما اشاروا الى استشهاده بقولهم: «ومما يدل على ان اهل البيت نبينا عليهم السلام، سلموا اجسادهم الى القتل يوم كربلاء ولم يرضوا ان يتولوا على حكم يزيد وزياد، وصبروا ع العطش والطعن والضرب، حتى فارقت نفوسهم اجسادهم، ورفعت الى ملكوت السماء، ولقوا اباءهم الطاهرين محمداً وعلياً والمهاجرين والانصار»[127]. وقد اشار اخوان الصفا الى تشيهم بقولهم: «من الناس طائفة ينسبون الينا بأجسادهم، وهم براء بنفوسهم منا، ويسمون انفسهم العلوية وما هم من العلويين، ولكنهم اسفل السافلين لا يعرفون من امرنا الى نسبة الاجساد»[128]. ولكنهم ينكرون فكرة المهدي المنتظر وهي اساس من اسس الشيعة وقد عدوا ذلك من الآراء الفاسدة ممن يعتقد ان امامه مختف لا يظهر من خوف الظالمين[129].

وظائف الدين:

إن للدين وظائف مهمة بالنسبة للفرد والمجتمع، فالدين يعطي الفرد الشعور بالضمان والاستقرار وذلك بتحديد هويته وانتمائه للجماعة وقبولهم للقيم والمعتقدات التي تضمنها الدين حول الطبيعة البشرية، كما يعطيه الاطمئنان عن طريق مشاركته في العبادات والشعائر الدينية والطقوس مع الجماعة والتي تعد عاملاً اساساً للتماسك الاجتماعي بين الافراد وبالتالي يساهم في الحفاظ على وحدة المجتمع وبقائه واستقراره وتماسكه.

وقد نظر اخوان الصفا الى العبادات والشعائر الدينية على انها سبب اجتماعي من اجل كسب الصداقة فيما بينهم، اذا ن الصداقة اسس الاخوة، والاخوة اسس المحبة، والمحبة اسس اصلاح الامور، واصلاح الامور

---

(126) الرسائل، ج3، ص537.

(127) الرسائل، ج4، ص33.

(128) الرسائل، ج4، ص147.

(129) الرسائل، ج3، ص27، 523، 524.

صلاح العباد، وصلاح البلاد بقاء العالم وبقاء النسل[130]. ولهذا امرت الشريعة ان يجتمع الناس في السنة مرتين الى موضع مخصوص، وفي كل اسبوع مرة الى مواضع مخصوصة، وكل يوم خمس مرات في مساجد المحال والسوق يحصل الغرض المطلوب[131].

فالصلاة مثلاً، عبارة عن طهارة القلوب من خبث الحقد ونجاسة الشك والتقرب الى الله تعالى يخلص النية وصحة الاعتقاد، والتوجه الى قبلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بمصالح المؤمنين، والقعود عن العداوة والبغضاء، والركوع والسجود والتواضع، والحلم والتشهد مع الاخوان الابرار والتسليم من الجهل واذا حصلت هذه الافعال المخصوصة تسمى صلاة[132]. وبذلك تكون الشعائر والعبادات هي مادى إيجابية في التنظيم الاجتماعي ولعل هذه الحقيقة تنسجم مع ما جاء به العالمين دور كهايم وراد كليف بروان، اللذان اعتبروا الوظيفة الاساسية للدين محصورة في تنظيم وادامه وتبادل العواطف التي يعتمد عليها بقاء المجتمع[133]. وهذا ما اكد عليه ايضا ابن خلدون الذي اعتقد بأن المعتقدات الدينية تعمل على جمع القلوب وتأليفها متى تم ذلك يذهب التنافس ويقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد وتحقيق الوحدة الكبرى التي يسعى الدين دوما الى تحقيها، ومن جهة يعمل الدين على اقامة مجتمع افضل[134]. ومن ذلك يكون للطقوس دور في خلق التضامن الاجتماعي والعمل على خلق الاحساس والشعور بالأمن والاستقرار النفسي لدى الافراد حيث يرى اخوان الصفا ان الدين هو سبب سعادة الانسان تتخلص في ذلك، كما وصى موسى (عليه السلام) نبي اسرائيل بانهم اذا تبعوه كانوا من السعداء، وكذلك طالبهم بحفظ شرائع التوراة، وبذلك يسمع الله

---

(130) الرسائل، ج2، ص328.

(131) م.ن.

(132) م.ن.

(133) النوري، د. قيس، طبيعة المجتمع البشري في ضوء الانثروبولوجيا الاجتماعية: ج2، مطبعة اسعد، بغداد، 1970، ص248-249.

(134) الجابري، د. محمد عابد / الدولة والعصبية في فكر ابن خلدون، ص286-287.

دعائهم ويخصب بلادهم[135]. والدين ايضا يعمل على ترقيه النفس حيث كلما تمكن الانسان فهم رموز الدين ارتفعت نفسه اكثر من ذي قبل: «فاجتهد يا اخي في معرفة هذه المرامي والرموز التي ظهرت كتب الانبياء عليه السلام، لعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة ورقده الجهالة، وتحيا بروح المعارف الربانية»[136].

وبذلك لا يرى اخوان الصفا طريقاً للسعادة والاستقرار النفسي في الدنيا والاخرى الا بالعلم والعبادة وذلك يقولون: «واعلم ان الله تعالى جعل الدين طريقاً من الدنيا الى الاخرة وجعل في قوام الدين صلاحاً للدنيا والاخرة جميعاً وذلك ان الدين له ظاهر وباطن وقوامه بهما جميعاً»[137].

ويذكر اخوان الصفا على ان الدين هو الاصل في صلاح الدنيا والاخرة، وانه متى ترك القيام بواجباته انفسد الدين والدنيا جميعاً وبطلت الحكمة[138]. اما بالنسبة لأهمية الدين للدولة واثره في خلص التضامن والتماسك وقيادته نحو الافضل واورد اخوان الصفا نصوصاً بشان العلاقة الوثيقة بين الدولة والدين والتي جعلوا فيها الدين هو الاصل في هذه العلاقة. وبهذا يكون التوجيه الديني عند اخوان الصفا نابعاً اساسا من تعاليم الدين الإسلامي من خلال تأكيده على سعادى الفرد واستقراره وتضامنه مع الاخرين في حياة الدنيا والعمل لحياة اخرى والتي هي الاساس في نظر الدين الإسلامي وقد اشار اخوان الصفا في هذه الصدد الى ذكر آيات من القران الكريم واقوال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)[139].

النظام التربوي:

تتضمن التربية كل عملية تؤدي الى استمرار المجتمع وذلك من خلال

---

(135) الرسائل، ج1، ص156.

(136) م.ن.

(137) الرسائل، ج3، ص492.

(138) الرسائل، ج1، ص292، الرسائل: ج3، ص491.

(139) الرسائل، ج3، ص497-498.

نقل التراث من جيل الى جيل، فهي عملة وجدث بوجود الانسان وقيامه بعملية التنشئة الاجتماعية ففي كل المجتمعات تقوم التربية بإيصال المعلومات والمعارف والقيم الى الافراد ليكونوا اعضاء صالحين في المجتمع، فهدفها الاعداء للحياة من كل جوانبها وتدريب الفرد على التعاون والتكيف والتعامل الشامل مع افراد المجتمع الاخرين[140].

وإن الفلسفة التربوية تختلف من مجتمع لأخر وذلك من حيث اهدافها ووسائلها وصورها، ففي كل مجتمع فلسفة تربوية خاصه تعمل الى تحقيق اهداف ذلك المجتمع وخاصة اهدافه السياسية ولذلك نجد ان اخوان الصفا وضعوا فلسفتهم التربوية الى الجانب السياسي حيث عدّوا التربية جزءاً لا يتجزأ من بنائهم الفلسفي، لانهم عرفوا الفلسفة على ان اولها محبة العلوم واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية، واخرها القول والعمل بما يوافق العلم[141]. فكانت محتوى رسائلهم كمدخل ومقدمات للعلوم التي يعرفونها «لكي يسهل الطريق على المتعلمين الى طلب الحكمة التي تسمى فلسفة ويقرب تناولها للمبتدئين»[142]. وكان هذا احد اهدافهم الاساسية التي جاءوا بها وعملوا على تحقيقها قدر الامكان، لكن حسب رأيهم بان تعلم الفلسفة وحدة لا يكفي لتحقيق اهدافهم بل لا بد من الجمع بين الايمان والعلم أو الفلسفة والدين[143]. لان الايمان يورث العلم، وهو متقدم في الوجود على العلم، لذلك هاجموا الذين تأثروا يكتب العلماء والفلاسفة دون الكتب المنزلة[144] وهذه محاولة لمزح الدين بالفلسفة فاخرجوا رسائلهم الحاوية على علومهم والتي فيها صلاح حال الانسان في الدين والدنيا والتي دعوا الافراد الى التعاون فيما بينهم من اجل تعليمهم اياها العلوم المذكورة في الرسائل الاثنتين والخمسين[145]. واذا تعلمت النفس هذه

---

(140) العاني، د. عبد اللطيف، واخرون / المدخل الى علم الاجتماع: 229.

(141) الرسائل، ج1، ص48.

(142) م.ن.

(143) الرسائل، ج4، ص64-65.

(144) الرسائل، ج4، ص180-181، الرسائل، ج3، ص293.

(145) الرسائل، ج4، ص250.

العلوم يتاح لها الاستيقاظ من نوم الغفلة ورقد الجهالة، فتسعى للتخلص من الامراض التي تعوق صعودها الى ملكوت السماء[146].

وذلك اكثر ما اكد اخوان الصفا عليه دائماً في رسائلهم توجيه الدعوة الى جماعتهم للأقبال على العلم والعناية بطلبه وتعلمه وربطه بالجانب الديني لان غايه التربية عندهم نابعة من التربية الإسلامية بصفة عامة، والسائدة خلال فتره اخوان الصفا فكان اهم ما يشغلهم هو اعداد الناس للحياة الباقية (الاخرة)، اذا قالوا: «اعلم يا اخي بان كل علم وادب لا يؤدي بصاحبه الى طلب الاخرة ولا يعينه على الوصول اليها فهو وبال على صاحبه ولا حجة عليه يوم القيامة»[147]. مضافاً الى ذلك اعترفوا بان للتربية فوائد اجتماعية مادية وخلقية يحصل عليها الفرد في حياته اليومية: «وان العلم يكسب صاحبه الشرف وان كان دنيئاً والعز وان كان مهيناً والغنى وان كان فقيراً والقوة وان كان ضعيفاً، والنبل وان كان حقيراً، والقرب وان كان بعيداً، والقدر وان كان ناقصاً، والجود وان كان بخيلاً، والحياء وان كان صلفاً، المهابة وان كان وضيعاً، والسلامة وان كان سقيماً»[148]. وذلك يؤكد اخوان الصفا دائماً على ان يتحلى الفرد بصفاء النفس وكرم الاخلاق في علاقاته مع الاخرين وكذلك عمل الخير لذاته وليس من اجل منفعة ومكافاة الاخرين.

فيقولون: «الوصول الى مرتبة التسامي وتقارب مرتبة الملائكة وذلك بالتحلي بالأخلاق الحميدة وتعلم العلوم الحقيقة واعتقاد الآراء الصحيحة عندئذ يصبح صالحاً فاضلاً وتصير نفسه ملكاً بالقوة فاذا فارقت الجسد عند الموت اصبحت ملكاً بالفعل»[149]. فقد كانت التربية عندهم هي عملية توجيه وتهذيب مقصودة لتهذيب واصلاح ما افسد من خلق الانسان[150]. ويكون هذا بقهر الانسان لطبيعته الشهوانية أو الغضبية لتصير كل منها على حد

(146) الرسائل، ج1، ص261- 262، 399.
(147) الرسائل، ج1:، ص349.
(148) م.ن: ، ص348.
(149) الرسالة الجامعة، ص62.
(150) الرسائل، ج1، ص297.

الاعتدال[151]. وبهذا يمكن تطهير نفس الانسان وتصفيتها مما لحق بها للتمكن من الوصول الى اقصى مما يطمحون اليه الا وهي مرتبة الملكية ويظهر في قولهم: «لا يمكن احداً من الناس، لا يليق به ولا يثق ان يصعد الى ملكوت السموات وسعة الافلاك والدخول في زمرة الملائكة الا بعد نهاية شديدة في تهذيب نفسه واصلاح اخلاقه وصحة اعتقاده وحقيقه معلوماته»[152]. ويكون تهذيب النفس وتحقيق الكمال الذي يرغب فيه اخوان الصفا فيعاون افرادهم بعضهم بعضاًوالتي يتعلم في اطارها الفرد العلم الفلسفية الموجودة عندهم وهي العلوم المذكورة في كتب الفلاسفة التي اقروها، كما يؤدي التزامهم بالجماعة لتجنب الاخلاق المذمومة[153]. ثم الالتزام بالأوامر والنواهي التي جاء بها الانبياء والتي جمع اخوان الصفا بينها وين اراء الفلاسفة[154]. وبذلك تكون التربية عندهم خاصة قائمة على مجموعة من المبادئ والآراء والقيم والعلوم، ومجالها الصفوة المختارة، فالتربية اذن حسب مفهومهم ليست عامة وشاملة لجميع افراد المجتمع فقد عني اخوان الصفا في بداية الامر بكيفية قيادة الشباب وتوجيههم لانهم اكثر فئات المجتمع حماساً للتغيير السياسي والاجتماعي، فهم اساس كل ما تقدم، وقد تضمنت الرسالة الخامسة والاربعون من رسائلهم شيئاً من ذلك:

«واعلم ان مثل افكار النفوس قبل ان يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق ابيض نقي لم يكتب فيه شيء، فاذا كتب فيه شيئاً حقاً كان باطلاً فقد شغل المكان ومنح ان يكتب فيه اخير صعب حكه ومحوه»[155]. فيبغي لك ايها الاخ ان لا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين

---

(151) الرسائل، ج4، ص308.

(152) الرسائل، ج1، ص335.

(153) الرسائل، ج3، ص217.

(154) الرسائل، ج1، ص337، ج4، ص41.

(155) الرسائل، ج4، ص51، وبذلك يكون اخوان الصفا تبعاً لهذا المنهج ضمن الفلاسفة التجريبيون أو الحسيون الذين يرون العقل قبل التجربة صفحة بيضاء خالية من العلم، وان كان مصدره التجربة والعلم المحسوس، وبذلك تكون المعرفة عندهم مكتسبة وليست فطرية واصل المعرفة هي الحواس والمعقولات التي هي في اوائل العقول ليست شيئاً سوى =

اعتقدوا من الصبا أراء فاسدة وعادات رديئة واخلاقاً وحشة، فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون وان صلحواً قليلاً فلاً يفلحون»[156]. ولكن الشباب سالمي الصدور الرغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدين عن طريق الحق والدار الاخرة، والمؤمنين بيوم الحساب المستعملين شرائع الانبياء عليهم الصلاة والسلام الباحثين عن اسرار كتبهم التاركين الهوى والجدل غير المتعصبين على المذاهب[157]. وقد اشار الى هذا الاتجاه فيما بعد جون لوك الذي اكد على تجربة الطفولة وطرق التربية والتي تعد من ابرز العوامل النفسية والاجتماعية في تكوين شخصية الطفل ويشبه الطفل بالحجر الابيض يطبع عليه كل ما يفعله[158]. وقد قال العرب منذ زمن قديم قولاً مماثلاً (التعلم في الصغر كالنقش على الحجر)، وقد تبين من ذلك ان اخوان الصفا باعتبارهم جماعة عقائدية وجهوا عنايتهم الى الشباب ليتعلموا لانهم كالورق الابيض النقي الذي لم يكتب فيه شيء بعد، ثم اكدوا على المعلم بالنسبة للشباب واشترطوا له شروطا خاصة اهمها محبة العلم وعدم التعصب وحسن الخلق اذ قالوا: (واعلم ايها الاخ ان من سعادتك ايضا ان يتفق لك معلم جيد الطبع حسن الخلق، صافي الذهن محب العلم، طالب لحق غير متعصب لرأي من المذاهب)[159].

فيمثل الشباب الركيزة الاولى في جماعة اخوان الفا، ولو ان التربية عندهم لا تتم دفعة واحدة، بل على تدرج، وهذا التدرج خاضع لمراحل نمو الانسان ما يرد في كل مرحلة من قوى تجعله قادرا على تجمل وتقبل علوم بعينها وتساعد بالتالي على ظهور صفات تمكنه من الوصول الى مرتبة ثانية

= رسوم المحسوسات الجزئية الملتقطة بطريق الحواس والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾، سورة النحل، الآية 16، (انظر: الرسائل، ج3، ص423).

(156) الرسائل / ج4، ص52.

(157) م.ن.

(158) العظماوي، د. ابراهيم كاظم، معالم من سايكولوجية الطفولة والفتوة والشباب، ص17.

(159) الرسائل، ج4، ص51.

التي هو فيها من مراتب جماعة الاخوان، كما انها عملية مستمرة فنها تبدأ منذ الولادة الطفل، فاذا خرج الطفل من الرحم فباستطاعته حواسه منذ تلك الساعة ان تدرك محسوساتها، فيحس بالقوة الباهرة النور، وبالقوة السامعة، وبالقوة اللامسة الخشونه واللين.. ...الخ وهكذا يزداد فهمه بمعرفته بالتدرج مادام هو في النمو والزيادة، حتى يصل الى سني التربية، حيث اكمال التربية واشتداد القوة وحصول الفهم والذهن والتميز والتفكير[160]، كذلك اكد اخوان الصفا على الثامنه منعمره والتي يظهر فيها الرغبة فبي التزوج والنكاح، وطلب الشهوات والتمتع باللذات ومحبة الزينه والحسن والجمال، والحرص على جمع الاموال، والمباهات والمفاخرة معى الاتراب والاقران باتخاذ الجواري والغلمان الى مدة ما[161]. وهذه صفات مرحلة المراهقة التي يمر بها الانسان، والتي اكد عليها فرويد صاحب مدرسة التحليل النفسي في علم النفس.

ثم يقسمون عمر الانسان بعد خمسة عشر سنة من عمره الى اربعة مراتب، وكل مرتبة سابقة على الاخرى، فيتدرج في هذه المراتب كلها حتى يصل الى اعلاها، الى ان يصل الى الخمسين من ةعمره، وهو ذلك العمل الذي ترد فيه القوة الملكية على النفس وهي القوة الممهدة للمعاد ومفارقة لحياة الدينا وعالم الاجساد والصعود الى ملكوت السماء ومجاورة الرحمن[162]. وان لكل مرحلة من ةهذه المراحل اسلوبها الخاص، من أجل تحقيق الغرض المقصود للجماعة، واذا كانت التربية خاصة عندهم، الا انها ايا مسؤولية قاموا بها وعهدوا علومهم من اجل ان يتزايد عدد افرادهم فيزداد نعيمهم وسعادتهم في الاخرة.، ويؤكدون على هذا الاتجاه تبعا لما روى عن الرسول محمد (ص) (اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه) وكان من اعظم البدع ما اختلفه كثير من الجهال من زخرف الاقوال وقبيح الافعال وسيئات الاعمال والتكذيب بيوم المعاد، فعملو حمل مسؤولية هداية هؤلاء

---

(160) الرسائل، ج3، ص414-415.

(161) الرسائل، ج2، 447.

(162) الرسائل، ج4، ص52.

لكي يطهروا نفسوهم عملا بالدين واملا في الثواب وحسن الجزاء[163].

العوامل المؤثرة في التربية:

يتدرج اخوان الصفا في ذكر العوامل المؤثرة في تربية الانسان منذ بداية تكوين الجنيين حتى الرجولة، وبما ان الانسان عندهم مكون من جسد ونفس فقد خلق متوجها لان يصير بجسده رجلا جلدا، اما نفسه فهي التي خرجت ساذجة لا تعلم شيئا، كما قال تعالى ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[164].

واتم حالاتها ان تخرج كل ما في قوتها من الفضائل الى الفعل وهو من يصير مؤمنا حقا عالما ربانيا حكيما فيلسوفا، وان خروج النفس ساذجة نقية يتطلب ان تسلم تأثيرات الفلكية شهرا بعد شهر وعلى مدى تسعة اشهر وهو في بطن امه، اذ يرون ان روحانيات الكواكب تطبع في النفس اخلاق معينه سموها بالأخلاق المركوزة (الفطرية)[165]. وتبعا لذلك يولد الفرد مزودا بأخلاق مفروضة لا يستطيع التخلص منها تبعا لمؤثرات النجوم، وبالرغم من ذلك فقد حاولوا التوفيق بين هذا الرأي وبين ما قالوا بان نفس الانسان تخرج نقية ساذجة لم تنقش عليها شيء فأنهم ذكروا عدة عوامل تدخل في تربية الانسان وهي ما يلي:

اولا: العوامل البيولوجية أو ما يسمونها الاخلاط الاجساد ومزاج اخلاطها:

يعتقد اخوان الصفا ان الله ركب الجسد من اصول أو اخلاط اربعة، وهي الحرارة والبرودة والماء والتراب وتتباين اخلاق الناس تبعا لنسبة امتزاج هذه الاخلاط، وقد وضحها اخوان الصفا[166]:

---

(163) الرسالة الجامعة، ص295.

(164) سورة النحل، الآية 78.

(165) الرسائل، ج1، ص279، الرسائل، ج3، ص273.

(166) الرسائل، ج1، ص299.

المحررو الطباع: الذين تغلب الحرارة على ابدانهم ويكونون غالبا شجعان القلوب، اسخياء النفوس، متهورين في الامور المخوفة، قليلي الثبات والتأني في الامور مستعجلي الحركة، شديدي الغضب، سريعي المراجعة، قليلي الحقد، اذكياء النفوس حادي الخواطر، جيدي التصور.

المبردون الطباع: الذين تغلب على ابدانهم البرودة غالبا ما يكون بليدي الذهن، غليضي الطباع، ثقيلي الارواح، وتكون اخلاقهم ناضجة.

المربطوبون الذين تغلب الرطوبة على ابدانهم: يكونون في اكثر الامر ذوي طباع بليدة، وقلة ثبات في الامور، ليني الجانب سمحاء النفوس، طيبي الاخلاق، سهلي القبول سريعي النسيان مع كثرة التهور في الامور الطبيعية.

اليابسي المزاج: وهم الذين تغلب على ابدانهم اليبوسة، ويكونون في اكثر الامور صابرين في الاعمال، ثابتي الرأي، عسري القبول، ويغلب عليهم الصبر والحقد والبخل والامساك والحفظ.

كذلك اختلاف مواقع البلاد تبعا لما ذكروه يؤدي الى اختلاف امزجة الاخلاط المكونة للجسد واختلاف امزجة الاخلاط يؤدي الى اختلاف اخلاق اهلها وطباعهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم وآرائهم واعمالهم وصنائعهم ويمتد ليشمل الوان الاجساد وشكل الانسان الخارجي مما لا يؤدي الى التمايز بين الاشخاص فقط بل ايضا الى ان تنفرد كل امة بأشياء لا تشبه فيها غيرها نظرا لاختلاف موقعها وما يترتب عليه(167) وايضا لا ينكرون اخوان الصفا اهمية الغرائز، وكدافع لسلوك الانسان في التربية، فهم سبقوا وليم مكدوجل صاحب نظرية الغرائز في علم النفس الاجتماعي والذي وصف الغريزة كاستعداد فطري يحمل الكائن الحي على الادراك أو الانتباه لكل شيء من التأثير والانفعال وعلى العمل اخيرا، أو الشعور بدافع العمل يأخذ شكل سلوك معين تجاه هذا الشيء، وبذلك تكون الغريزة حسب رأي مكدوجل بأنها المحرك الاول للسلوك(168).

---

(167) الرسائل، ج1، ص179-303.

(168) فهمي. د. مصطفى. د. علي القطان.علم النفس الاجتماعي، ص57-58.

العوامل المتعلقة بالبيئة الاجتماعية:

ان للبيئة الاجتماعية اثر كبير في التربية عند اخوان الصفا، فالعادات التي يحصل عليها الانسان من البيئته وميحطة تقوي الاخلاق المشاكلة لها، وان العادات الجارية المداومة فيها تقوي الاخلاق المشاكلة لها وذلك ان الطفل أو الصبي اذا نشأ مع الشجعان أو الفرسان وتربى معهم يطبع بأخلاقهم، واذا نشأ مع النساء والمخانيث والمعيوبين وتربى معهم يطبع بأخلاقهم، ومن ثم فأن الاطفال والصبيان منذ الصغر يتطبعون بأخلاق الاباء والامهات والاخوة أو الاتراب والاصدقاء أو المعلمين وجميع المخالطين لهم في حياتهم ويسرى هذا التطبع على حكم الاراء وامذاهب والديانات، كذلك يرى اخوان الصفا اهمية كبيرة لاثر المحاكاة والتقليد في تربية الاطفال حيث يحاكون ويقلدون اباءهم وامهاتهم واساتذتهم في كل تصرفاتهم حتى تصبح عادة عندهم[169] وذلك ان كل انسان يحاكي ويقلد من فوقه، فالصبيان يحاكون ويقلدون افعال آبائهم وامهاتهم والتلاميذ يحاكون ويقلدون افعال اساتذتهم، ويحاولون الاقتداء بهم والتشبه بأراءهم واقوالهم وافعالهم[170] ومن الملاحظ ان اثر التقليد والمحاكاة في التربية الاجتماعية للافراد التي اكد عليها اخوان الصفا قد تأثر بها ابن خلدون والذي يقول (القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة)[171].

وإن النفس ابدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت اليه، اما لنظرة بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به، من ان اقيادها ليس لغلب طبيعي انما هو لكمال الغالب، فاذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقادا فانتحلت جمع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه، والله اعلم، من ان غلب الغالب لها ليس لها بعصبية ولا قوة يأس وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب[172]، ومن بين علماء الاجتماع الذين اكدوا ايضا على

---

(169) الرسائل، ج1، ص307.

(170) الرسائل، ج3، ص93.

(171) ابن خلدون، المقدمة، ص2.

(172) ابن خلدون، المقدمة، ص101-102.

اهمية التقليد والمحاكاة جبرائيل تارد (1834-1904) الذي يرى بأن كل الظواهر الاجتماعية انما ترجع الى العلاقة بين شخصين يمارس احدهما تأثيرا عقليا على الاخر، بل ان المجتمع يأخذ في الظهور حينما يتجه الفرد نحو جعل سلوكه على نمط سلوك الاخرين[173]. أي ان الاشخاص الذين يعيشون معا يحاكون بعضهم البعض ويتجه هذا الميل نحو الاقتداء الادنى بالأعلى وهذا ما اكد عليه اخوان الصفا حينما قالوا (ان المحاكاة تسري من الكبير الى الصغير، ومن العالم الى الجاهل، ولذلك كانت للخواص والعلماء تقليدا وقولا أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعليما وتلقينا)[174]. ويرى اخوان الصفا ايضا بأن لظاهرة التقليد اثرها كذلك في وراثة الوظيفة والمهنة من الاباء الى الابناء، حيث ينجح الافراد في حياتهم العملية اذا عملوا في الصناعات التي يعمل فيها آبائهم واجدادهم اكثر من صناعة الغرباء عنهم على سبيل المثال[175]. وتبعا لتلك الآراء يمكن القول ان اخوان الصفا النزعة في التربية والتعليم، فالنفس بعد الولادة كاللوح المصقول والورقة البيضاء الخالية ثم يثبت فيها بعد الولادة بعوامل التقليد والتلقين والتفكير.

وظائف التربية:

إن وظيفة التربية الإسلامية وظيفة دينية، وهي معرفة الدين علما وعملا، فكان اخوان الصفا ينظرون الى الحياة على انها وسيلة للاخرة، فهم يؤكدون على نظرتهم الدينية ويحثون الافراد على العمل في جميع اوقاتهم واعمالهم من اجل الدين وبأسم الدين فكانت من بين وظائف الدين عندهم هي:

معرفة الله وتوحيده: يرى اخوان الصفا ان العلم بثصفات الله ووحدانيته واوصافه اللائقة، انه لب الالباب، واليه ندب ذوو العقول الراحجة والحكمة الفلسفية، وهو أخر مرتبة ينتهي اليها الانسان في المعارف[176]. ومن ثم فهم

(173) تيماشيف، نيقولا، نظرية علم الاجتماع، ص163.
(174) الرسائل، ج3، ص453.
(175) الرسائل، ج1، ص291.
(176) الرسائل، ج3، ص302.

يؤكدون ان اكثر اغراضنا فيما وضعنا من رسائلنا كلها في توحيد الله عز اسمه، وتنزيهه عما نسبه اليه الجاهلون عن معرفة الله وتوحيده وعبادته لاتتم الا بعد احاطة الانسان بالعلوم والمعارف على حسب طاقته[177]. وبذلك (كل علم وادب لا يؤدي صاحبه الى طلب الاخرة ولا يعنيه على الوصول اليها، فهو وبال على صاحبه وحجة عليه يوم القيامة)[178].

معرفة النفس وتهذيبها: لقد جعل اخوان الصفا معرفة النفس وتهذيبها وظيفة من وظائف التربية، ولها علاقة بمعرفة اله وتوحيده، لان معرفة حقيقة النفس تحمل على الايمان بالبعث في الاخرة وبالثواب والعقاب، ومن يؤمن بهذا يتوخى العمل الصالح والاعتقاد السليم والسيرة الحسنة في الدنيا املا في النجاة منها والخلود في ملكوت السماء اذ يرون (ان الانسان اذا عرف نفسه المدبرة لجسده التي بها قوام ذاته وتتميم صورته، واستواء خلقته، عرف ربه الذي استخلفه واشهده عالمه وجعله شاهدا على نفسه بقوله تعالى (واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى)[179].

فمن عرف نفسه حق معرفتها، اجاب النداء وسمع الدعاء، واقر الله بالوحدانية وامكنه الوصول اليه، والزلفى لديه فائزا بنعيم الابد والدوام السرمد[180]. كذلك قالو ان من عرف نفسه فقد عرف ربه، ووحده، حق توحيده، كما قال الرسول محمد (ص) اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه، ومن جهل نفسه فهو بربه اجهل عن طريق الحق اعدل والى صراط الباطل اميل[181]،. وبذلك تكون معرفة هي الطريق المؤدي الى معرفة الله، غير ان هذا لا يتحقق بصورة سريعة ومباشرة بل لا بد من ان تتهذب بنفسه اولا وتنبه من نوم الغفلة ورقد الجهالة ولا يكون هذا الا بالمعرفة والعلم معا[182]. فمن (لا علم

---

(177) الرسائل، ج4، ص192.
(178) الرسائل، ج1، ص349.
(179) الرسائل، ج4، ص217.
(180) الرسالة الجامعة، ص226.
(181) المصدر نفسه، ص300.
(182) الرسائل، ج4، ص217.

عنده، لا عباده له ولا رب له، اذ لو كانم له رب يعرفه لعبده ووحده)[183].
ولكي يقبل عمل الانسان لا بد من ان تكون نفسه مهذبة ومكتسبة بالعلوم والمعارف لان اخوان الصفا يؤكدون على ان من بين اسباب اخراج رسائلهم هو تهذيب النفوس، اذ يقولون (انا بسطنا هذه الرسالة - أي الجامعة - وضمناها معاني العلوم واسرار الحكم وتهذيب انفس الراغبين فيها المستجيبين اليها ليدركوا الاشياء بحقائقها، فتنتبه نفوسهم من نزم الغفلة[184].

(183) الرسالة الجامعة، ص281.
(184) المصدر نفسه، ص327.

الثيوقراطية الدينية عند إخوان الصفا وأثرها على الفلسفة السياسية المسيحية

■ د. محمد ممدوح عبد المجيد*

ملخص:

الثيوقراطية في الأساس مصطلح مأخوذ من كلمتين يونانيتين إحداهما ثيوس بمعنى الله والأخرى قراطوس بمعنى قوة أو سلطان، ويطلق اللفظان معاً على السلطات أو النظام السياسي الذى يستند إلى سلطان إلهى(1).

والمعلوم لدى الجميع أن الفكر البشرى خيط متصل غير منفصل، فلا توجد في هذا العالم فكرة إلا وهي نتيجة وعلة، نتيجة لأفكار سابقة، وعلة لأفكار لاحقة، وهكذا يظل الفكر البشرى متصلاً على معالجات بنيوية تستمد وجودها من وجود الكائن المفكر ذاته، أو من وجود العقل، أو من وجود سر التكريم ومناط التفضيل، وهو العقل البشرى الذى زود بملكات البحث والمعرفة، والتنقيب عن المجهول واللاكم واللاكيف.

وكنتيجة حتمية لهذا التواصل الفكرى الذى يربط الفكر البشرى كله بسلسلة واحدة، تجد الفلسفة اليونانية حاضرة بقوة في الفلسفات اللاحقة عليها بها فيها الفلسفة الإسلامية بكامل تشعباتها وروافدها، فإذا سلمنا مع الدكتور

* جامعة القاهرة – مصر.

(1) د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط3، القاهرة 1979، ص138.

بدوى، بأن الفلسفة اليونانية أس جميع الفلسفات[2] وأنها مثلت المعجزة الفكرية اليونانية التي لا يمكن لباحث تجاوزها عند التحدث في أي من فروع الفلسفة، فإننا نجدها أيضاً حاضرة، وبقوة في فكر إخوان الصفا خاصة الأفكار السياسية منها مثل الثورة ضد الطاغية وطاعة الحاكم الصالح واعتبار الحاكم خليفة لله في الأرض وغير هذه الأفكار، التي تركت آثاراً واضحة وبارزة أيضاً في الفكر السياسي المسيحي.

إجمالاً، يحاول هذا البحث تقديم معالجة بنيوية لفكرة واحدة ظهرت في الفكر السياسي المسيحي ولها مردود إسلامي خالص البنية والتكوين عند إخوان الصفا، وإن كانوا هم أيضاً قد تأثروا بالفلسفة اليونانية، إلا أن هذه الفكرة تحديداً ليس لها وجود عند اليونان، وهي فكرة الدولة الدينية أو الثيوقراطية، أو بمعنى أوسع وأشمل الربط بين السلطتين الزمنية والروحية وخضوع الأولى منهما للثانية خضوعاً تاماً باعتبار الحاكم ممثلاً لله على أرضه، وباعتبار وجود حكم للسماء على الأرض، وهذه الفكرة نابعة بطريقة أو بأخرى من نصوص صريح الدين مع اختلاف التأويل بين الفرق والمذاهب والمتكلمين كما أن لهذه الفكرة تشعبات فلسفية أخرى مثل محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وتلك الإشكالية التي غزت الفكر الإسلامي وأخذ منها الغزالى وابن رشد نصيب الأسد.

على أية حال، يحاول هذا البحث الانتباه إلى وجود صراع فكرى له روافده وأصوله في الفكر الإسلامي بمذاهبه وفرقه المتنوعة التي أثرت الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في أوطان خرج نورها ليضيء أوروبا المظلمة، ولتدور الأيام دورتها ويأتى الشهود العدول من أبناء بنى الأصفر ويشهدون للحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي بأسبقية الوجود، ويعترفون للمسلمين بالفضل.

ويحاول هذا البحث تقديم إجابات للعديد من الإشكاليات المطروحة من

---

(2) د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص3.

قبيل: هل تتعارض الفلسفة مع الدين؟هل يمكن قيام دولة ثيوقراطية حقيقية؟ كيف تأثر الفكر المسيحي بالفكر الإسلامي وما مدى ذلك التأثير؟ هل يقبل الفكر الإسلامي مسألة الطغيان باعتبار الثيوقراطية توجب طاعة الحاكم؟ ما هي شروط قيام الدولة الدينية؟ وللإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من إشكاليات البحث، يُعول الباحث على المنهج التحليلى المقارن، نظراً لتناسبه مع طبيعة هذه الدراسة في محاولة لتقديم معالجة بنيوية حقيقية تعالج إشكالية الدولة الدينية، منطلقات وجودها، وكيفية استمرارها، ومعوقات حضارية في انتظارها، وكيفية انتقال هذه الفكرة من الإسلام إلى المسيحية.

أولاً: الدولة الثيوقراطية عند اخوان الصفا:

مرت فكرة الدولة الثيوقراطية عند الاخوان بعدة منطلقات ومراحل ومبادئ حتى تصل في النهاية إلى البلورة الكاملة للفكرة، ويمكننا توضيح ذلك عبر المحاور الآتية:

أ - البيئة الفلسفية لإخوان الصفا:

لأن الفلسفة هي الإبنة الشرعية لبيئتها، فإنه لا يمكننا أبداً فهم فلسفة الإخوان من دون العودة إلى ظروف نشأة الإخوان ذاتهم السياسية والاجتماعية والبيئة الفكرية التي ولدوا فيها، حيث ظهر إخوان الصفا في القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، وحيث ساءت الأحوال السياسية في هذا القرن، حيث اندثرت الخلافة في بغداد العراقية، وانقسمت الدولة العباسية إلى ملوك وأمراء ولم يبق للعباسيين سوى بعض النفوذ في بغداد العظيمة، وأصبح أمر الخلفاء إلى المسيطرين عليهم من رجال القصر ونسائه يعبثون بهم ويتحكمون فيهم ويكلفونهم صروف الذلة والهوان، واضطربت الدولة كلها فاستقلت عنها الأطراف البعيدة استقلالاً تاماً[3].

وكنتيجة حتمية لهذه الإنقسامات التي ألمت بالعالم الإسلامي، فقد

---

(3) د. جبور عبد النور، إخوان الصفا، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1954م، ص90.

رسخت للفرقة والاختلاف والتناحر وتقسيم الأمة إلى فرق دينية وأحزاب سياسية متباينة، لكل منها مقالاتها في الدين والكلام والفلسفة والسياسية، وزاد الطين بلة أن الخلفاء كانوا ينصرون فريقاً على فريق، مما دعا إلى ترسيخ الفجوة والتناحر بين هذه الفرق وإنشاء التنظيمات السرية التي ربما لجأت إلى القوة والخروج بالسيف، مثلما هو الحال مع القرامطة إذ أغاروا على العراق معترضين الحجيج ومنتهكين لحرمة مكة[4].

وإخوان الصفا هي إحدى هذه الفرق السرية الناشئة والمنغلقة على أعضائها مع سيادة الود التام بين أولئك الأعضاء، وفي ذلك يقول أبو العلاء: وإذا أضاعتنى الخطوب فلن... أرى لوداد اخوان الصفا مضيعاً[5]. أيضاً يمكننا القول بأن فلسفة إخوان الصفا قد تأثرت بالفلسفة اليونانية إلى حد بعيد، وقاموا بمجهود حاول جمع الشتات والاختلافات بين المذاهب المختلفة والنزعات الاجتماعية والدينية في مذهب واحد شامل مبنى على أسس ومبادئ مستوحاة من كافة الأديان[6] ونتيجة لهذا الرأى قيل إن اخوان الصفا جماعة ماسونية عالمية حيث يقولون بوحدة الأديان[7].

هذا عن البيئة السياسية والفكرية التي شكلت فكر اخوان الصفا، أما عن البيئة المكانية والزمانية التي نشأوا فيها، فقد كثرت فيها الاجتهادات، وتعددت الاختلافات، حيث يذهب البعض إلى أنهم نشأوا في البصرة بالعراق واتخذوا من البصرة مركزاً رئيسياً لهم وفرعها بغداد، وفي أحد الأقوال الأخرى أنهم نشأوا في سوريا ببلاد الشام[8].

---

(4) د. محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م، الدراسة للدكتور عز الدين فودة، ص5.

(5) نفس المرجع، ص8.

(6) د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى ابن خلدون، بيروت، ط1، 1962م، ص293.

(7) د. عابد منصور العابد، الماسونية العالمية وموقفها من الإنسان والأديان، ط1، مطبعة الزمان، القاهرة 1988م، ص253.

(8) جولد تسهيلر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1959م، ص239.

كما يرى البعض أيضاً أنهم نشأوا في نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجرى ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه على انتساب اخوان الصفا للشيعة الاسماعيلية ويُجهدون أنفسهم لإثبات صحة رأيهم في أمور ودلائل لا تعنينا لا في قليل ولا في كثير[9].

وقد ترك الإخوان رسائل عدة تعدادها على أرجح الأقوال آثنتان وخمسون رسالة حاولوا إثبات آرائهم وتوجهاتهم الدينية من خلالها وكان لهذه الرسائل أهمية كبرى في نقل التراث الإسلامي وإحداث نقلة حضارية لأنها توضح ذاك المزج الرائع بين الشرق والغرب، يقول الدكتورعز الدين فودة: "لا شك أن رسائل إخوان الصفا هي من أهم وثائق التراث الإسلامي إن لم نقل العالمى، بما تمثله من التقاء تيارات متعددة وأفكار مختلفة، من كتب سماوية وغير سماوية، ومن فلسفة يونانية بصورتها الهلينستية إلى آداب هرمسية وآراء غنوصية"[10].

ب - منطلقات الدولة الثيوقراطية:

مرت فكرة الدولة الثيوقراطية عند إخوان الصفا بعدة مراحل تبلورت فيها تلك الفكرة حتى خرجت في صورتها النهائية، ومن أهم تلك المراحل.

1 - المزج بين الفلسفة والدين:

كانت الفكرة السياسية الأبرز في فكر الإخوان هي كيف تحكم السلطة الدينية السلطة السياسية أو كيف يُخضعون الثانية للأولى، واستقر في أذهانهم أنه لا يمكن ترويض النفس البشرية على قبول تلك الفكرة إلا إذا مزجوا أولاً بين الفلسفة والدين، وقامت آراؤهم في هذا الموضوع على ثلاثة أفكار رئيسية.

---

(9) انظر د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى في الإسلامى، ج1، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ص12.

(10) د. محمد فريد حجاب، المرجع السابق، الدراسة للدكتور / عز الدين فودة، ص5.

الفكرة الأولى منها أن الشريعة شرط للفلسفة، حيث يجمع مذهبهم بين العبادة والشريعة والعبادة الفلسفية، حيث يُكمل كل منهما الآخر، إلا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة وجعلوا العبادة الشرعية شرطاً للعبادة الفلسفية، وفي هذا يقولون "أما العباداتان فإحداهما الشرعية الناموسية باتباع صاحب الناموس والانقياد إلى أوامره ونواهيه، وأما العبادة الفلسفية الإلهية وهي الإقرار بتوحيد الله عز وجل، فاعلم يا أخى أنك متى كنت مقتصراً في العبادة الشرعية، فلا يجب لك أن تتعرض لشيء من العبادة الفلسفية، واعلم أيها الأخ أن جماعة إخوان الصفا أحق الناس بالعبادة الشرعية وأحق الناس أيضاً بالعبادة الفلسفية، الإلهية"[11].

كما يذهبون إلى أن الهدف من الشريعة هو نفسه الهدف من الفلسفة حتى ولو اختلفت الألفاظ، فالمعانى واحدة مثل استخدام لفظ (الحلال) في الشريعة، وهي ترادف العدل في الفلسفة، فنراهم يقولون "وما بين علماء الشريعة والفلاسفة من اختلاف في اللفظ واتفاق في المعاني"[12]

وثمة شيء آخر أظنه ساهم في هذه التوجهات الفكرية نحو ربط الدين بالفلسفة عند الإخوان، ذلك أن الدين عادة ما يعطى العصبية ويُضفى القدسية على أي شيء، وفي ذلك يقول ابن خلدون "إن الاجتماع الدينى يضاعف قوة العصبية، وإذا حصل هذا الاجتماع الدينى في قوم من الأقوام، ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عدداً وأقوى عصبية منهم، وإذا ما فقد القوم هذا الاجتماع الدينى زال التغلب الذى كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع وبتأثير تلك الصبغة، وعندئذ يتتقص الأمر فيصير الغلب على نسبة العصبية وحدها"[13]، ويمكننا أن نستنبط من هذا القول أن الدين هو أفيون الشعوب وهو مناط الطاعة المطلقة التي لا تقبل الرفض.

---

(11) إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسائل، الجزء الرابع، تقديم د. طه حسين، المطبعة العربية، القاهرة، 1928، ص160.

(12) إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص29.

(13) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافى ط1، لجنة البيان العربى، القاهرة، 1960، ص142-143.

أما الفكرة الثانية فتتمثل في الربط بين العلم والشريعة في وحدة واحدة، إذ لا يوجد أدنى تناقض بينهما، وفي ذلك يقولون "اعلم أن العلوم الحكمية والشريعية النبوية كليهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذى هو الأصل ويختلفان في الفروع وذلك أن الغرض الأقصى من الفلسفة هو ما قيل إنها التشبه بالإله بحسب طاقة البشر"[14].

وذلك إمعاناً منهم في خلو النفس عن الأعراض، وتخليصها من شوائبها لإمعان وجود النفس في الحضرة الإلهية، وهي أفكار أيضاً تركت آثاراً كبيرة على مذاهب التصوف الإسلامي.

أما الفكرة الأخيرة في هذا الإطار فهى الربط بين العلم والأخلاق، بما يتفق مع صحيح القرآن والسنة النبوية والأخلاق الكريمة والخصال الحميدة للنبى وآل بيته عليهم جميعاً الصلاة والسلام، حيث يؤكد الإخوان على أخلاقية العلم، وأخلاق المتعلم وفي ذلك يقولون "فاعمل بأحكام الشريعة والوصايا النبوية وإرشادات الحكماء، واترك الخصومات والأخلاق الرديئة والأعمال السيئة والأفعال القبيحة، وتعلم العلم، أي علم كان، حكمياً أو شرعياً، رياضياً أو طبيعياً أو إلهياً"[15].

تلك هي الدعائم التي حاول الإخوان أن يقيموا عليها المزج بين الدين والفلسفة، وهي ذات المحاولة التي قام بها الكثيرون عبر مراحل الفكر المتعددة مثل الكندى وابن رشد وأبي الفيض المتوفى وغيرهم من أعلام الفكر الإسلامي.

وللتوفيق بين الفلسفة والدين نمطان رئيسيان:

الأول: نمط يشرح الحقائق الدينية ويمزج بينها وبين الآراء الفلسفية.

الثاني: نمط يؤول الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية.

---

(14) إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص30.

(15) إخوان الصفا، الرسائل، ج4، ص140.

وهذان النمطان هما الأبرز في تلك الرحلة الطويلة في الجمع بين الفلسفة والدين[16].

2 - المراحل التي مرت بها صلة الفلسفة بالدين عبر مراحل الفكر الإسلامي:

أورد العظيم الراحل الدكتور أحمد محمود صبحى[17] مراحل ارتباط الفلسفة بالدين في رؤية رائعة جاءت كالتالي:

المرحلة الأولى: وهي التي أعقبت حركة ترجمة التراث اليونانى إلى اللغة العربية والتي تتمثل في الدفاع عن الفلسفة وأنها لا تتعارض مع الدين، فالوصول إلى الحقيقة الواحدة عن طريق الوحى متمثلاً في الدين، أو عن طريق العقل ممثلاً في الفلسفة، ويمثل هذا الاتجاه أو هذه المرحلة الفيلسوف الكندى متأثراً بآرسطو وفلاسفة اليونان.

أما المرحلة الثانية: فهى التي تمثل خوض الفلسفة في الإلهيات على نحو لا يتسق تماماً مع ما جاء به الدين، فجاءت نظرية الفيض على سبيل المثال متعارضة مع عقيدة الخلق، ولم يقصد بذلك استدلال الفلسفة بالدين، وإنما إقامة التفرقة بين فكر للخاصة (متمثل في الفلسفة) وعقيدة للعامة (تتمثل في الدين) ويمثل الفارابى وابن سينا ومن قبلهم اخوان الصفاء هذه المرحلة أدق تمثيل.

أما المرحلة الثالثة، فهى التي تأتى كرد فعل للمتكلمين بوصفهم مدافعين عن الدين بأدلة العقل تجاه تجرؤ الفلاسفة على إعلان آراء ذهب المتكلمون إلى معارضتها مع صريح الدين، كالقول بقدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزيئات وحشر الأرواح دون الأجساد، وهي المسائل التي تناولها الغزالى عبر كتابه " تهافت الفلاسفة" والشهر ستانى عبر كتابه "الملل والنحل"...

---

(16) Macdonald (D.B): Development of muslim the doy lurisprudence and constitutionsl theory, london, 1903, p,18.

(17) هو أستاذ الفلسفة الإسلامية ومؤسس فلسفة التاريخ بمصر وكان رحمه الله رئيساً لقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.

أما المرحلة الخامسة، فتتمثل في فض الاشتباك بين الدين والفلسفة، ومحاولة إرساء صلح دائم بينهما، وذلك يتمثل في تخلى الفلسفة عن المجاهرة بنظريات تتعارض مع صريح الدين، وقد قام التصوف بدوره كوسيط بين الطرفين المتنازعين ويتمثل ذلك فيما عرف باسم " الحكمة المشرقية" حيث تمتزج الفلسفة بالتصوف على نحو يتعذر الفصل بينهما، وقد ساد هذا الاتجاه لدى فلاسفة الإشراق والذى وضع بذورها ابن سينا في كتابه "الإشارات والتنبيهات" واستقر الحال بالصلة بين الدين والفلسفة على هذا الوضع ردحاً من الزمن[18].

وتلك هي أهم المراحل التي مرت بها علاقة الدين بالفلسفة، ويأتى إخوان الصفا كأحدى هذه المراحل الفكرية، لكن تُرى، ما هي مبادئ الإخوان لهذا المزج بين الدين والفلسفة.

3 - مبادئ الإخوان في مزج الفلسفة بالدين.

توصل الإخوان إلى مبدأين مهمين لأجل مزج الفلسفة بالدين، وهما إمكانية الوصول إلى الله، ثم قولهم بنظرية الفيض، وهما ما سنوضحهما ببعض التفصيل.

المبدأ الأول: إمكانية الوصول إلى الله تعالى: تأتي رسالة "ماهية الطريق إلى الله تعالى" ضمن رسائل الإخوان، حيث يقررون بأنه لا يمكن الوصول إلى الله تعالى وإلى دار السلام إلا بخلتين، صفاء النفس واستقامة الطريق. فأما صفاء النفس فلأنها لب جوهر الإنسان، ذلك أن اسم الإنسان يقع على النفس والبدن، أما البدن فهو الجسد المرئى المؤلف من اللحم والدم والجلد والعروق والعظام، وهذه كلها أجسام أرضية مظلمة ثقيلة متغيرة فاسدة، أما النفس فجوهرها سماوى روحانى، وهي حية ونورانية، خفيفة متحركة غير فاسدة ولا متحللة[19].

---

(18) د. أحمد محمود صبحى: اللقاء بين العلم والدين في الشرق والغرب، مقال بمجلة القاهرة، العدد السادس، مارس 1985، ص22.

(19) إخوان الصفا، الرسائل، ج4، ص73-74.

أما استقامة الطريق، فإن كل قاصد نحو مطلوب من أمور الدنيا فإنه يتحرى في مقصده نحو مطلوبه أقرب الطرق وأسهلها مسلكاً، وإن أقرب الطرق هو الطريق المستقيم[20] وفي ذلك يقول سبحانه ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[21] ويقول ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[22]

المبدأ الثاني: نظرية الفيض أو الصدور: حيث تمتلئ الرسائل بنصوص دالة على تأصيل هذه النظرية في مذهبهم الفلسفى متأثرين بذلك قطعاً بالنموذج الأفلاطونى.

وهذه الفكرة أيضاً تشبه الإنسان الكامل في التصوف الإسلامي، حيث يذهب الإخوان إلى أن الله تعالى قد أبدع من نور وحدانيته جوهراً يقال له العقل الفعال، ويمكن القول بأن صدور العالم عند الله أفاض عنه بالتدريج العقل الفعال، ومن حركة هذا العقل جاءت النفس الكلية، ومن حركة هذه النفس نشأت المادة الأولى، ثم عالج الطبائع ثم الأجسام ثم العناصر ثم ما يتركب منها من معادن، ثم النبات والحيوان[23]

وهذه هي مراتب الموجودات عند إخوان الصفاء وهي تنقسم إلى تسع مراتب، كليات وجزئيات، فالكليات هي الله، العقل، النفس، الطبيعة، الهيولى الأولى، الجسم المطلق، الفلك، الأركان الأربعة [النار- الماء - الهواء - التراب]، والمولدات الثلاثة [المعادن - النبات - الحيوان].

وهذه النظرية ذات جذور ومؤثرات عبر مراحل الفكر الإسلامي المتعددة، وهذان المبدآين ساعدا على ربط الفلسفة بالدين باعتبار الفكر يقوم على الدين ويستمد منه مبادئه ويرتكز على قواعده.

---

(20) الإخوان، الرسائل، ج4، ص76.

(21) سورة الفاتحة، الآية 5.

(22) سورة الأنعام، الآية 153.

(23) الرسائل، ج3، ص56.

د - الدولة الثيوقراطية:

وصل الإخوان عبر تلك المنطلقات والمراحل السابقة إلى فكرة الدولة الدينية البحتة، ذات الاتجاهين، اتجاه يربط بين الدين والدولة، والآخر يربط بين الدين والملك، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1 - بين الدين والدولة:

لعل الدافع إلى ربط إخوان الصفا بين الدين والدولة ما لاحظوه من أن خصال الدين متمثلاً في النبى مضادة لخصال الملك حيث يقولون "الملك أمر دنيوى، والنبوة أمر أخروى، والدنيا والآخرة كأنهما ضدان، وأكثر الملوك يكونون راغبين في الدنيا، حريصين عليها، تاركين لذكر الآخرة ناسين لها، والأنبياء عليهم السلام من خصالهم التزهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة يأمرون بها ويحثون عليها، فعلى هذه الدرجة يكون حال الملوك مضاداً لحال النبوة "[24].

كما يرون أن الدليل الواضح على أن خصال الدين مضادة لخصال الملك هو أن طالب الدين يقتل نفسه من أجل الدين أما طالب الملك فإنه يقتل غيره من أجل الملك[25] ولهذا التفسير العديد من الوقائع السياسية والتاريخية التي لا ينكرها أحد، بداية من رفض أكزونوفون وسقراط لحكم الطاغية وانتهاءاً بمايكل صاندل الأمريكى الذى رفض الحرب على العراق باسم الارهاب أو باسم الدين[26]

2 - بين الدين والملك:

يؤكد الاخوان على العلاقة بين الدين والملك استناداً إلى ما قاله ملك الفرس أردشير في وصيته حيث "إن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام

---

(24) اخوان الصفا، الرسائل، ج4، ص497.

(25) الرسائل، ج2، ص368-369.

(26) Sandi l(M): Justice, Appleton century crofts, New york.

لأحدهما إلا بالآخر، وذلك أن الدين أس الملك والملك حارسه، فما لا أس له مهدوم، وما لا حافظ له ضائع، ولابد للملك من أس ولابد للدين من حارس"[27]، وهو ذات المعنى الذى ذكره الإخوان في قولهم "الدين هو الأخ المقدم والملك هو الأخ المؤخر المعقب له، فلابد للملك من دين يدين به الناس، ولابد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سنته طوعاً أو كرهاً"[28].

كما يقولون بأن "الملك هو أخو النبوة"[29] وأنه إذا كان الملك حارس الدين[30] فإنه لابد "للملك من دين وحكم وشريعة يحفظ بها الرعية في الأمة ويسوسهم ويدبر أمورهم على أحكمه وأحسنه"[31].

ويرى الإخوان أن الله تعالى لما أضاف الملك إلى النبوة، لم يكن ذلك للرغبة في الدنيا والحرص عليها، ولكن كان القصد الأول من الجمع بين الملك والنبوة هو الدين، أما الملك فهو شيء عارض[32].

وقد ارتأى للإخوان عدة مسوغات للجمع بين الملك والنبوة من قبيل:

أن الملك لو كان شخصاً آخر غير شخص النبي "لم يكن يؤمن أن يردهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب من كان مسلطاً عليهم - أي الملك - مثلما كان يفعل فرعون ببنى اسرائيل"[33].

"إن الناس بطبيعتهم لا يرغبون إلا في دين الملوك ولا يرهبون إلا منهم[34] ولهذا كان الغرض من الملك، هو حفظ الناموس على أهله ألا يندرس بتركهم القيام بموجباته، لأن أكثر أهل الشرائع النبوية والفلسفية لولا خوف السلطان، لتركوا الدخول تحت أحكام الناموس وحدوده، وتأدية

---

(27) نقلاً عن د. محمد فريد حجاب، المرجع السابق، ص458.
(28) الرسائل، ج2، ص368.
(29) الرسائل ج3، ص29.
(30) الرسائل، ج2، ص235.
(31) الرسائل، ج2، ص299.
(32) د. محمد فريد حجاب ص457.
(33) إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص496.
(34) إخوان الصفا، الرسائل، ج3، ص496.

فرائضه واتباع سننه، واجتناب محارمه واتباع أوامراه ونواهيه"[35].

كما يؤكدون على ذات المعنى بقولهم "إن أكثر من ينظر في العلوم الحكمية من المبتدئين فيها والمتوسطين من بينهم يتهاونون بأمر الناموس وأحكام الشريعة ويزرون بأهله، ويأنفون من الدخول تحت أحكامه إلا خوفاً وكرهاً من قوة الملك"[36].

وقد استدلّ الإخوان على آرائهم بالعديد من الآيات القرآنية، ليؤصلوا لتلك الآراء في أعماق الفلسفة الإسلامية وليفردوا مذهبهم ببعض الأصالة التي تفتقدها الفلسفات الأخرى.

لكن يبقى السؤال أيضاً، هل معنى الثيوقراطية الدينية ومقدماتها ومراحل سيرها ونتائجها، قبول الإخوان لحكم الطاغية؟! أو بمعنى آخر، هل تجب طاعة الحاكم على الدوام حتى لو كان ظالماً؟!

لقد رفض الإخوان حكم الطاغية، فنظام الطغيان في حد ذاته ممقوت للنفس غير مقبول من الجميع، ولا يعني أبداً الربط عند الإخوان بين الدين والملك هو الخضوع المطلق للحاكم حتى ولو كان فاسداً، لأن العمدة عندهم أن صلاح المجتمع وفساده مرهون بالحاكم الذى يحكمه، فإذا كان هذا الحاكم صالحاً صلح المجتمع وصلحت أمور الدولة التي يحكمها، أما إذا كان الحاكم فاسداً، فسدت أمور المواطنين " لهذا لم يتوقف الإخوان عند حد رفض الواقع القائم، بل جاوزوه إلى حد الطغيان وعبثهم بأمور المجتمع وتكالبهم على السلطة والرياسة، ومن ثم حاولوا الإتيان بحاكم تتوافر فيه الشروط الحقة للزعامة، رئيس تتوافر فيه الحكمة والحنكة، والقدرة على تحقيق ذلك في نفسه أولاً، ثم في مجتمعه ثانياً، ولذا نرى الإخوان يعتبرون الرئيس هو السلطة العليا، هو كالشمس بالنسبة للكواكب، وكالقلب بالنسبة للإنسان، فهو مصدر حياة المدينة وقوام نظامها، ومنه تستمد كل السلطات الأخرى في مراتب الرياسة الأدنى، كما يتضح من الشروط التي وضعها

(35) نفسه، ج 1، ص193.

(36) نفسه، ج 3، ص29.

الإخوان لرئيس المدينة الفاضلة، أن مهمته ليست سياسية فحسب، بل هي مهمة خلقية أيضاً، فهو من الناحية الخلقية يمثل النموذج الذى يحتذيه أهل المدينة، ومما لا شك فيه أن نظرة الإخوان هذه وإن تكن نظرة ثيوقراطية غير ديموقراطية إلا أنها تتفق مع روح العصر، حيث إطار المؤسسات السياسية قد تحدد بالدين والعرف تحديداً لا يمكن التفكير في الخروج عليه أو تطويره عن طريق العمل الدائب المستمر من جانب المشرع، بل لا يصح الخروج عليه لأن كل تغيير قد يؤدى إلى إضعاف الجماعة من جهة، ومن جهة أخرى فالسلطة السياسية بمعنى الكلمة، لا وجود لها في غير اطار الملكية الشرقية، أي الحكم المطلق واستغلال السكان بواسطة الملك ورجاله، وفيما عدا ذلك، قد يمكن احداث تغييرات في الأشخاص، في الملوك، وفي الأسر والعائلات المالكة، ولكن تبقى الأشكال السياسية كما هي "[37]

إذن، قبول الإخوان للدولة الثيوقراطية، وربطهم بين الملك والنبوة والدين في رباط واحد، ليس معناه الديكتاتورية المستبدة أو حكم الفرد المطلق، بقدر ما هو يرمى إلى إقامة دولة تستمد كيانها وصميم وجودها من الشرع وأحكامه دون قبول لاستبداد السلطة، من أي نوع، وتحت أي مسمى، وهذه الأفكار كان لها الأثر المباشر على الفكر المسيحي.

ثانياً: أثر فكر إخوان الصفا في الفكر السياسي المسيحي:

تركت فكرة الجمع بين الملك والدين عند اخوان الصفا أثرها الواضح في الفكر المسيحي في الجمع بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية وخضوع الأولى منهم للثانية ممثلاً في قول القديس أو غسطين "أعط مالقيصر لقيصر، ومالله لله"، ثم التوغل السلطوى للكنسية على السلطة السياسية باعتبار الكنسية مصدراً للعدل والفضيلة، يقول داننج "إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله، أي لدى المسيحيين"[38].

(37) د. محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، ص462ن.

(38) Dunning: Ahistory of political theories, new york, 1978, 8, 158.

وقد شاعت هذه الفلسفة عند كبار الفلاسفة المسيحيين الذين تأثروا بالأحداث السياسية وعانوا من طغيان السلطة السياسية على الكنيسة، مما تأدى بهم إلى الانتصار للكنيسة والإعلاء من مكانتها وهيبتها، على سبيل المثال، نجد أن القديس أوغسطين قد تأثر بالأحداث السياسية، حيث اكتساح القوط لروما ونهبهم لثرواتها تحت قيادة آلريك Alarice جعل البعض يعزى تلك الهزيمة إلى المسيحية، مما حدا بأوغسطين أن يؤلف كتابين للرد على هذه الافتراءات ودفع الشبه عن المسيحية، وهما "مدينة الرب"، و"الاعترافات"[39].

ويمكننا أن نجد هذا التأثر الواضح بإخوان الصفا عند مفكرين كبيرين في الفلسفة المسيحية أو ما يعرف بالعصر الوسيط، وهما سالسبوري وتوما الأكويني.

1 - جون أوف سالسبوري[40]

تدور رؤية سالسبوري حول ثلاثة محاور رئيسية تمثل فكره السياسي، الأول، ضرورة إعطاء الكنسية كافة الصلاحيات لمراقبة السلطة السياسية، وفي ذلك يقول "إن السلطة السياسية إذا انفردت بالحكم والسياسة فسدت وأفسدت الكنيسة، وإن الكنيسة لم تخلق للعبادة فقط، ولكنها خُلقت لتحكم أيضاً"[41].

وقد نتجت تلك الرؤية عنده لما عاناه هو شخصياً من استبداد السلطة

---

(39) جون باول، الفكر السياسى الغربى، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة د. راشد البداوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985م، ص133.

(40) ولد جون أوف سالسبورى John of Salisbury (1120-1180) في لندن، وعاش حوالى اثنى عشر عاماً من حياته في باريس حيث كانت آنذاك مركزاً للدراسات الفلسفية واللاهواتية والأدبية، كما عاش في شارترس التى كانت مركزاً للدراسات الإنسانية ردحاً من الزمن، فاكتسب بذلك معرفة واسعة وإحاطة كاملة بالشئون العامة والسياسة، وقد عمل جون سكرتيراً لثيوبولد رئيس أساقفة كانتربرى، فاكتسب معرفة دقيقة بالشئون الكنسية، ثم تعاقبت عليه الأحداث السياسية حتى أصبح أسقفاً عاماً في فرنسا حتى وفاته عام 1180م.

انظر د. علي عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1992، ص146، وما بعدها.

(41) Coultoni (G.G): studies. In-Medieval thought. London. 1940, p.97.

السياسية بالسلطة الكنسية وعدم احترامها للكنيسة، مما أفرز صراعاً ممقوتاً دام عقوداً بين الكنيسة والسياسة، وهو الصراع الذى عانى ويلاته غالبية المفكرين...

وكنتيجة حتمية لرؤية سالسبوري بخضوع الملك للكنيسة، أو خضوع السلطة الزمانية ممثلة في الحاكم للسلطة الكنسية أو الروحية، فقد طالب بضرورة خضوع الحاكم لقوانين تلزمه حتى لا يستبد برأيه أو ينفرد بالحكم أو يقوم بعملية إقصاء للكنيسة، لذا لابد من القانون، يقول سالسبوري "دع المدافعين عن أخطاء الحكام يعلنون على الملأ في خارج البلاد أن الأمير غير خاضع للقانون، وأن إرادته ورغباته لها قوة القانون سواء وُضع هذا القانون على أساس من المساواة أو بإطلاق العنان لنفسه لا يقيده قيد، فمهما يعلنون فإنى لها أزال متمسكاً برأيى وهو أن الملوك يقيدون بالقانون"[42].

ومن المؤكد أن فكرة خضوع الحاكم للقانون هي ذاتها الفكرة القديمة التي أوصى بها شيشرون في كتابيه (الجمهورية) و(القوانين)، وخضوع كافة أفراد الدولة وأطراف المعادلة للقانون[43].

ثم انتشرت هذه الفكرة، دولة القانون في الفكر المسيحي بأسره، وليست مقتصرة على سالسبوري، حيث رأيناها قبله عند شيشرون واللاحقين عليه، واستمرت بعده عند فلاسفة عصر النهضة.

ثم يأتي المحور الأخير عند سالسبوري وهو ضرورة مقاومة الحكام الطغاة بشتى الوسائل، إذ لا ينبغى أبداً السكوت على فسادهم وطغيانهم، بل يجب قتالهم إذا استوجب الأمر، يقول سالسبوري "إن من يغتصب السيف خليق أن يموت بنفس السيف"[44].

---

(42) نقلاً عن جورح سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروس، ج2، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص350.

(43) cicereo (m): The Republic, trans into English, by NialRaud oxford university new york, 1998. Bz, 8, p.27.

(44) سباين، المرجع السابق، ج2، ص349.

إذن، لا فرق عند سالسبوري بين حاكم ومحكوم، فالكل أمام القانون سواء، وفكرة القانون كانت مجرد ضمان لعدم تغول السلطة السياسية على السلطة الروحية ممثلة في الكنيسة وهو ما عانى ويلاته سالسبوري ذاته.

2 - توما الأكويني[45]:

أما القديس توما الأكويني فقد نزع عن السلطة السياسية كل ما من شأنه أن يقوى شوكتها، فهى سلطة منزوعة الدسم، حيث قصر وظائف الدولة على القشور الخارجية وعوارض الأمور أو أعراضها دون جواهرها، إذ تقوم الدولة بأربع وظائف فقط لا غير.

وما سوى هذه الوظائف يؤول أمره إلى الكنيسة، فعلى الدولة أولاً تحقيق الأمن والأمان لمواطنيها (وهى وظيفة أمنية بحتة)، ثم عليها أن تحقق العدالة عبر التشريعات التي تضمن تحقيقها، ثم عليها أن ترسخ للأخلاق (عبر التعليم)، ثم عليها حماية الدين.

وكأن توما الأكويني بهذه الوظائف يجعل من الدولة عصا ومن الكنيسة روح، أو بتعبير آخر يجعل من الدولة جسداً ومن الكنيسة روح، وذلك أن الكنيسة هي التي تشرف على جميع هذه الأعمال التي تقوم بها الدولة، فهى المنوطة بالقبول أو الرفض، وهي المنوطة بالترسيخ لمحاسن العادات والأخلاق وهي المشرفة على كافة أعمال الدولة ولها الكلمة العليا[46].

ولأجل ضمان سيادة الكنيسة وسلطتها رفض الإكوينى طغيان الحكام كما فعل سلفه سالسبوري، بل وحث الشعب كله على مقاومة الظالمين لأن تلك المقاومة تُعد من أعظم الأعمال[47] إذ بسكوت الناس على الطاغية فساد للدولة والكنيسة على السواء[48].

---

(45) توما الأكونى (1225-1274) وهو فيلسوف ولا هوتى اتجه اتجاهاً آرسطياً محضاً. ومزجه بتيار مسيحى ومن أهم مؤلفاته المجموعة اللاهوتية.(الباحث).

(46) د. على عبد المعطى، المرجع السابق، ص149.

(47) سباين، المرجع السابق، ص353.

(48) Mcllwain (C.H): the growth of political thought in the west (New york, 1932, 1.64).

لقد قام توما الأكويني بدور كبير لإرجاع سلطة الكنيسة إليها، ولسيطرة السلطة الكنسية على السلطة السياسية إيماناً راسخاً منه بضرورة علو الكنيسة على أي سلطة، فخرجت آراؤه السياسية نبراساً مسيحياً خالصاً مزدوداً بمنحة ربانية مشربة بالعقل والروح الآرسطية، يقول داننج "لقد كان توما الإكويني من أكبر المدرسيين وأعظمهم شأناً، ومن خلال كتاباته دخلت السياسة مرة أخرى إلى دائرة العلوم لأنه اتخذ نفس طريقة آرسطو"[49].

إذن، سار الأكويني على نفس الدرب الذى سار عليه سالسبوري من قبل وأكدا على خضوع أي سلطة أيا كانت لسلطان الكنيسة، ففى هذا الخضوع صلاح الدين والدولة، أما في غيره ففساد للدين والدولة معاً، وهي ذاتها الأفكار التي جاءت عند إخوان الصفا لكن بروح إسلامية، فالفكرة هي هي، ولكن مجال تطبيقها يختلف فقط بحكم اختلاف دينين عظيمين، خرجا من مشكاة واحدة، تشابهت بينهما الأفكار.

مما سبق يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

إن الظروف السياسية كانت عاملاً مؤثراً في فكر إخوان الصفا وفي الفكر المسيحي على حد سواء.

ربط إخوان الصفا بين الدين والملك والنبوة، لإخراج الدولة الدينية إلى حيز الوجود، كان نتيجة لاستبداد الولاة وخروجهم عن صحيح وصريح الدين.

رفض الإخوان للحاكم المستبد دليل على رفضهم للثيوقراطية المستبدة، ودليل على قبول الحكم للنقد البناء والتدخل فيه بالرأى.

انتقال هذه الأفكار برمتها إلى الفكر المسيحي يعني أول ما يعني تأثر الفكر المسيحي بالفكر الإسلامي.

---

(49) Dunning: op.it.pp. 190-191.

كان القصد الرئيس من الفلاسفة المسيحيي هو إخضاع السلطة الزمنية للسلطة الروحية، وعلى الرغم من ذلك رفضوا الاستبداد وكل أشكال الطغيان.

وضوح فكرة الدولة الدينية في الفكرين الإسلامي والمسيحي يرسخ فكرة أن الدين هو أفيون الشعوب.

مسكويه والتربية الأخلاقية

■ برادي عبد الرحمن*

علم الأخلاق عند مسكويه أفضل العلوم لأنه يعني بأفعال الإنسان، وكتابه الرائع تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لأكبر دليل على اهتمامه بهذا العلم.

وما يدعم هذا الكلام ما أكده الأستاذ احمد محمود صبحي في قوله: "أن مسكويه هو أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام، كما حاول التوفيق بين النظر والعمل فضلا عن اهتمامه بتربية الأحداث كي يشبوا على الفضيلة"(1). والشيء الذي جعل مسكويه يهتم بعلم الأخلاق هو "إشارته الى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة من غير كلفة ولا مشقة"(2).

والإنسان في نظر مسكويه هو اشرف المخلوقات لذلك نجده يقسم العلوم إلى قسمين: علوم نظرية وعلوم عملية، وهذا التقسيم تبعا لوجود قوتين في الإنسان عالمة وعاملة "القوة العالمة تتجه الى العلوم وتشتاق إليها، ويبلغ المرء كماله فيها عندما يصدق نظره وتصح بصيرته وتستقيم رويته، أما القوة

---

* باحث في الفلسفة تمنراست الجزائر.

(1) احمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1992. ص312.

(2) المرجع السابق، ص310.

العاملة فتعنى بنظم الأمور وترتيبها، فتبدأ بترتيب قوى الإنسان وأفعاله حتى لا تتغالب، وتصدر كلها بحسب القوة المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغي"[3].

نعم وكما رأينا ان مسكويه استفاد كثيرا بالفلسفة اليونانية مع الحرص على عدم الاختلاف مع الشريعة الإسلامية، لذلك نجده يحاول توضيح الطريق الى السلوك المستقيم بما يجعل الالتزام بهذا السلوك سهلا وميسورا، بذلك تكون "أفعال الإنسان وقواه وملكاته تختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيته وفضائله، وهي أمور إرادية بها تتعلق قوة التفكير والتمييز، والنظر فيها يسمى الفلسفة العملية"[4].

من خلال هذا النص نفهم ان علم الاخلاق عند مسكويه هو الفلسفة العملية التي تنظر في أعمال الإنسان الإرادية منها ما هو خير ومنها ما هو شر، وبهذا يكون علم الاخلاق يتناول محورين الخير والشر.

والأخلاق عند مسكويه تجمع بين العقل والإرادة (العلم-العمل)، وتسعى الى العلم التام بكافة الموجودات وبخالق الكون حتى يتسنى للعقل معرفة مراتب الأشياء.ومذهب مسكويه الأخلاقي هو مذهب اجتماعي ان صح التعبير، فهو يدعوا لان يعيش المرء في اجتماع لا منفردا وحده، والسبب في ذلك "ان قوى الإنسان وملكاته النفسية متعددة، والخيرات التي تكون منها ان استعملت كما ينبغي كثيرة، ولا طاقة لواحد ان يحصلها جميعها وحده فلابد من تعاون كثيرين على تحصيل هذه الخيرات، سواء ما اتصل منها بالقوة المفكرة أو بالقوة الغضبية أو بالقوة الشهوية لينعم الجميع بها معا وتتم لهم السعادة"[5].

ولمعرفة مفهوم الاخلاق عند مسكويه لابد ان نتطرق أولا للنفس، وهذا

---

(3) علي بوملحم: علم الاخلاق عند مسكويه، دراسات عربية العدد2، بيروت، تشرين الأول اكتوبر1990، ص102.

(4) المرجع السابق، ص104.

(5) محمد يوسف موسى: فلسفة الاخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية...، ص101-102.

واضح في قوله: "الخلق حال للنفس داعية لها الى أفعالها من غير فكر ولا روية"[6]؛ إذن فالطريق لتحصيل هذا الخلق الفاضل الذي تنشا عنه الأفعال الجميلة هو "ان نعرف أولا نفوسنا ماهي، وأي شيء، وما قواها وملكاته التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها الرتبة العليا"[7].

فالملاحظ هنا تأثر مسكويه وغيره بفلاسفة اليونان، وهذا ما رآه الأستاذ ناجي التكريتي في قوله: "ان معظم فلاسفة الإسلام أقاموا دراساتهم في الاخلاق على نظرياتهم في النفس.."[8]..

التربية ونظرية النفس:

بينت دراسة مسكويه أن هناك عنصرا غير مادي في الطبيعة البشرية هو النفس، ويعرفها قائلا: "هذا الشيء -أي النفس- ليس بجسم ولا جزءا من جسم لا عرضا، وذلك انه لا يستحيل ولا يتغير ويدرك جميع الأشياء بالسوية ولا يلحقه فتور ولا نقص"[9].

والحجة على ان النفس ليست جسما هو: "إن الجسم إذا قبل صورة وشكلا من الأشكال كالتثليث مثلا، لا يقبل شكلا آخر من التربيع والتدوير وغيرهما إلا بعد ان يفارقه الشكل الأول، وإذا قبل صورة نقش أو كتابة أو اي شيء، لا يقبل صورة أخرى من ذلك الجنس إلا بعد زوال الأولى... فإذا بقي فيه من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام، بل تختلط الصورتان فلا يخلص له إحداهما على التمام"[10].

والحجة على ان النفس ليست عرضا هو: "إن العرض لا يحمل عرضا،

---

(6) أبو علي محمد مسكويه: الاخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: د. نواف الجراح، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص30.

(7) المصدر السابق، ص9.

(8) ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982، ص344.

(9) ابو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق، المصدر السابق، ص11.

(10) المصدر السابق، ص11.

لان العرض في نفسه محمول أبدا موجود في غيره، لا قوام له بذاته، وهذا الجوهر الذي وصفنا حاله هو قابل أبدا، حَامِل أتم وأكمل من حمل الأجسام للأعراض"[11]؛ إذن فالنفس ليست جسما ولا جزءا من جسم.

وهناك حجة أخرى يتبين من خلالها أن طباع النفس تختلف عن طباع البدن في قول مسكويه: "... الجسم قواه لا تعرف العلوم إلا من الحواس كالشهوات البدنية، ويزداد بهذه الأشياء قوة ويستفيد منه تماما وكمالا لأنها مادته وأسباب وجوده، فهو يفرح بها ويشتاق إليها لأنها تتمم وجوده، أما النفس فكلما ابتعدت عن هذه المعاني البدنية ازدادت قوة وتماما وكمالا"[12]؛ وهذه الفوارق بين النفس والبدن تدلنا دلالة واضحة على ان النفس جوهر أعلى وأكرم من الأمور الجسمانية.

ويؤكد هذا الكلام الأستاذ علي بوملحم في قوله: "إذا كانت النفس تأخذ كثيرا من مبادئ العلوم عن الحواس، إلا انها تملك من ذاتها مبادئ أخرى لا تأخذها عن الحواس وهي المبادئ الشريفة العالية التي تُبنى عليها القياسات الصحيحة كمبدأ عدم التناقض، والحواس تدرك المحسوسات فقط، أما النفس فتدرك المعقولات وتدرك أسباب الاختلافات بين المحسوسات وتحكم على الحس انه صدق أو كذب.."[13]..

ان حرص النفس على الابتعاد عن كل ما هو مادي وإيثارها لكل ماهو الهي روحاني دليل واضح على أنها ليست من جنس الجسم.

إنها جوهر أعلى وأكرم من الجسم كما قلنا آنفا "لأنها لا تدرك الأمور البسيطة من المركبات، وتدرك من المركبات أنواعها وأشخاصها بالرغم من ان الموجودات منقسمة الى هذه الأشياء وليس يفوت النفس منها شيء"[14].

---

(11) المصدر السابق، ص12.

(12) المصدر السابق، ص13.

(13) علي بوملحم: المرجع السابق، ص105.

(14) ابو علي محمد مسكويه: الفوز الأصغر، المصدر السابق، ص36.

وهذه النفس بطبيعتها واحدة في نظر مسكويه إلا انها متعددة القوى والميول والاتجاهات، وتنقسم هذه القوى الى ثلاثة أقسام[15]:

القوة التي عن طريقها يتم التفكير والتمييز والنظر في حقائق الأشياء، وتسمى بالملكية، وآلتها التي تستعملها من البدن هي الدماغ.

القوة التي بها تغضب النفس وتقدم على الأهوال، وبها تميل الى التسلط والترفع، وتسمى بالقوة السبعية وآلتها من البدن هي القلب.

القوة الشهوانية التي يطلب بواسطتها الغذاء وبقية اللذات الحسية وتسمى بالبهيمية، وآلتها التي تستعملها من البدن هي الكبد.

ويتضح من خلال هذا التقسيم التأثر الشديد بأفلاطون خاصة، وبغيره من الفلاسفة عامة؛ ويعلم من هذا التقسيم "إن بعضها إذا قوي اضر بالآخر، ربما أبطل إحداهما فعل الأخرى وربما جُعلت نفوسا وربما جُعلت قوى لنفس واحدة... وأنت تكتفي في تعلم الاخلاق بأنها قوى ثلاث متباينة تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج والعادة والتأديب"[16].

ويقابل هذا التقسيم في قوى النفس تقسيم آخر للفضائل "فبعدد قوى النفس تنتظم كل فضيلة منها فضائل جزئية تعود إليها، ثم باعتدال هذه الفضائل وانسجامها فيما بينها تكون فضيلة أخرى هي كمال الفضائل الثلاث"[17]؛ الم يقل مسكويه: "فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربعة وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة"[18].

غير ان النفس في نظر مسكويه "جوهر حي باق لا يقبل الموت ولا الفناء، وأنها ليست الحياة بعينها، بل تعطي الحياة كل ما توجد فيه... وأنها لو كانت الحياة لكانت حياة بحي... وان للنفس أفعالا خاصة بها مفارقا

---

(15) انظر: أبو بكر ابراهيم التلوع، المرجع السابق، ص133.
(16) ابو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق، المصدر السابق، ص18.
(17) محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص87.
(18) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق، المصدر السابق، ص19.

للبدن... ويقصد بالمفارق ذلك الجزء العاقل من النفس... لأن النفس الشهوانية تموت بموت البدن.."[19]..

وخلاصة القول ان النفس لا تقوى بقوة الجسم ولا تضعف بضعفه، واستدل مسكويه على بقاء النفس نراه يغترف من الإغريق، وبعبارة أدق من أفلاطون.

الدليل الأول: النفس تعطي الحياة كل ما توجد فيه ما جعل حياتها جوهرية ولا تقبل الموت.

الدليل الثاني: النفس لا تمتاز بالرداءة، لان الرداءة مقترنة بالفساد "فالرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم، والعدم مقترن بالهيولى... والنفس ليست صورة هيولانية، اي محتاجة الى الهيولى في وجودها لان النفس ليس فيها شيء من الرداءة إذن ليس لها فساد، وليس لها عدم فهي باقية.

الدليل الثالث: "ان النفس متحركة من ذاتها وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد إذن النفس غير فاسدة"[20].

إذن بما ان النفس ليست هيولى، وأنها بعيدة عن الرداءة، وليس لها فساد وليس لها عدم، فهي جوهر حي لا يقبل الموت ولا الفناء.

التربية الخلقية:

يعرف مسكويه الخلق انه حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية كما رأينا، وهذه الحال "منها ما يكون طبيعيا كالذي تسوقه فطرته ومزاجه للبذل أو الإمساك أو الجبن أو الشجاعة ونحو هذه الخلال، ومنها ما يرجع للعادة والمرانة كالذي يتعود الصدق في القول والشجاعة في العمل ويستمر على ما تعود حتى يصير له خلقا راسخا"[21].

(19) أبو علي محمد مسكويه: الفوز الأصغر، المصدر السابق، ص49-50.
(20) المصدر السابق، ص55.
(21) محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص81.

والذي فطر على نحو معين لا يتعذر عليه أن يغير مما فطر عليه، مما يدل على تغير الاخلاق وهذا الرأي انحاز إليه مسكويه، فكل إنسان قابل للتخلق من حال الى حال تبعا للبيئة التي تحوطه ولنوع التربية التي يتلقاها، وهذا ما نلاحظه في واقعنا وملاحظة انتقال الصبي الناشئ واكتسابه للأخلاق؛ ورأى "ان الإنسان وان لم يكن بالطبيعة أخلاقيا إلا انه مطبوع على الخلق الكريم، فعن طريق التربية السليمة يتعلم الإنسان الفضائل والقيم الأخلاقية التي يطبع بها سلوكه وأفعاله بطريقة تختلف من شخص لآخر"[22].

غير ان مسكويه صاغ هذه القضية على أساس منطقي أساسه القياس العقلي والاستقراء العلمي "كل خلق يمكن تغيره، لا شيء ممكن تغييره هو بالطبع، إذن لا خلق ولا واحد منه بالطبع"[23].

مما تقدم عرضه يتبين ان سلوك الأفراد يمكن تغييره وتهذيبه من حال إلى حال، وهذا ما نجده وخاصة عند الأفراد الذين لم تنضج عقولهم، وتكون إدراكاتهم في صور متقلبة لسلوكهم بين الفضيلة والرذيلة.

هذا ما أشار إليه فيما يخص اختلاف مراتب الناس في قبول الآداب إذ يقول: "... ليسوا على رتبة واحدة، بل فيهم المتواني والسهل والخير والشرير، والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب كثيرة، وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم نشا كل إنسان على طباعه وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة"[24]؛ لذلك وجب الإسراع الى تعلم الفضائل والحرص عليها منذ الطفولة.

التربية والفضيلة:

يسير مسكويه في نظريته للفضيلة نفس المسار الذي ساره فلاسفة

---

(22) أبو بكر ابراهيم التلوع: المرجع السابق، ص137.

(23) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص32.

(24) المصدر السابق، ص32.

الإغريق -وبالتحديد أرسطو- يقول مسكويه: "الفضيلة هي وسط بين رذائل، وما أنا واصفه أن الأرض لما كانت في غاية البعد من السماء قيل: انها وسط، كذلك المركز من الدائرة هو على غاية البعد من المحيط، وإذا كان الشيء على غاية البعد من شيء آخر فهو من هذه الجهة على القطر"[25]؛ من هذا يفهم معنى الوسط من الفضيلة بعدها عن الرذائل، وإذا انحرفت أدنى انحراف اقتربت من الرذيلة.

لكن الشيء الذي يلفت الانتباه ان الوسط في نظر مسكويه هدف صعب إصابته كما ان التمسك به دائماً أصعب، الأمر الذي يتطلب منا ان نقف عند هذه النقطة ونحن نتحدث عن الفضيلة، "ان بعض الفضائل قد تزيد عن الوسط وبعضها قد تنزل عنه، ويكون الخير في ذلك كله"[26]؛ كيف هذا الكلام وقد قلنا ان الفضيلة وسط بين طرفين من الرذائل؟

والإجابة مباشرة هي في قول الأستاذ احمد أمين: "ان هناك كثير من الفضائل لا يظهر فيها انها أوساط بين رذيلتين كالصدق والعدل، فليس هناك إلا صدق وكذب وظلم وعدل، وان بعض الفضائل ليست في وسط أو على بعد متساو بين رذيلتين كالشجاعة مثلا فهي ليست على بعدين متساويين من التهور والجبن، بل اقرب الى التهور، والكرم اقرب الى الإسراف منه الى البخل"[27]

وهذا الكلام اعتُرض عليه على نظرية الوسط الأرسطية والتي ربما لم يستوعبها مسكويه جيدا لكثرة النماذج التي يوردها لهذا الوسط "فأدرك صعوبة ذلك الوسط لأنه ليس وسطا حسابيا دقيقا، بل وسط نظري اعتباري"[28].

فمسكويه ينظر للفضيلة انها أكثر من طرف واحد هذا "إذا تصورنا

(25) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص26.

(26) موسى محمد يوسف: المرجع السابق، ص87.

(27) احمد أمين: الاخلاق، المرجع السابق، ص135-136.

(28) علي عبد الفتاح المغربي: المرجع السابق، ص286.

الفضيلة مركزا وأخرجنا منه خطا مستقيما فحصلت له نهاية، أمكننا ان نخرج من الجانب المقابل له خطا آخر على استقامته فتصير له نهاية أخرى، وتصيران جميعا مقابلتين للمركز الذي فرضناه فضيلة، إلا ان إحداهما تجري لها مجرى الإفراط والأخرى مجرى التفريط والتقصير.."[29].. وأجناس الفضائل أربعة عند مسكويه وهي:

1 - **الحكمة**: هي فضيلة النفس الناطقة المميزة، انها تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة، وأنواعها التي تعد فضائل أيضا: الذكاء. الذكر. التعقل. صفاء الذهن. جودة الذهن. والحكمة "وسط بين السفه والبله، والسفه هو استعمال القوة الفكرية في ما لا ينبغي والبله تعطيل هذه القوة وإطراحها، اي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة.

2 - **العفة**: وهي فضيلة الحس الشهواني وأنواعها: الحياء. الدعة. الصبر. السخاء. الحرية. الدماثة. القناعة. الانتظام. حسن الهدي. المسالمة. الوقار. الورع.

والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، آما الشره فهو الانهماك في اللذات، وخمود الشهوة هو السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة.

3 - **الشجاعة**: هي فضيلة النفس الغضبية، وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة وأنواعها: كبر النفس. النجدة. عظم الهمة. الثبات. الصبر. الحلم. عدم الطيش. الشهامة... والشجاعة هي وسط بين الجبن وهو الخوف في ما لا ينبغي ان يقدم عليه والتهور.

4 - **العدالة**: هي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث، اعتبرها مسكويه "لا بوصفها جزءا من الفضيلة العامة، بل الفضيلة كلها"[30]؛

---

(29) محمد اركون: المرجع السابق، ص510.

(30) محمد حمدى زقزوق: مقدمة في الفلسفة الاسلامية، دار الفكر العربي، (د-ط)، 2003، ص184.

وأنواعها: الصداقة. الألفة. صلة الرحم. مكافأة الشرير بالخير، حسن القضاء، التودد... الخ.

والعدالة هي وسط بين الظلم والانظلام، أما الظلم فهو التوصل الى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي، والانظلام هو الاستحواذ والاستحاتة في المقتنيات لمن لا ينبغي كما ينبغي.

سنقف على هذه الفضيلة لان لها عند مسكويه مكانة خاصة بل واعتبرها "ليست جزءا من الفضيلة بل الفضيلة كلها، إذ كانت الفضائل الأخرى ليست بدونها شيئا مذكورا"[31].

وتتحقق هذه الفضيلة "إذا سار الإنسان في ظل القوة الناطقة اعتدلت القوى الأخرى، وصارت تعمل بطريقة تحقق معها الفضائل الخاصة بها، وعندها تبرز الفضيلة الأسمى وهي العدالة التي بها فحسب تتحقق السعادة للإنسان"[32].

ولأهمية فضيلة العدالة نجد مسكويه يخصص لها رسالة خاصة بعنوان "رسالة في ماهية العدل"؛ وجاءت هذه الرسالة عندما سال التوحيدي مسكويه عن حد الظلم والعدل في كتاب الهوامل والشوامل، رد عليه قائلا: "الظلم انحراف عن العدل، ولما احتيج في فهمه الى فهم العدل، أفردنا له كلاما سنقف عليه ملخصا مشروحا، وهو في معنى الجور... والعدل يكون في المعاملات وهو التقسيط بالسوية، وهذه السوية من المساواة بين الأشياء الكثيرة.."[33]..

ومن الأمور التي تحقق الاعتدال في المعاملات الشريعة لأنها "الناموس الأكبر الذي هو من عند الله تبارك وتعالى، وناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها فقانون الشريعة يعلو كل القوانين، وان القانون الوضعي يقتدي بالقانون

(31) محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص92.
(32) أبو بكر ابراهيم التلوع: المرجع السابق، ص135.
(33) أبو علي محمد مسكويه: الهوامل والشوامل، المصدر السابق، ص84.

الإلهي؛ فالعادل هو الذي يتمسك بالقانون الإلهي، أما الجائر الأعظم هو الذي لا يقبل الشريعة ولا يدخل تحتها"[34].

ومواطن تواجد العدالة في نظر مسكويه هي: 1 - قسمة الأموال والكرامات، 2 - قسمة المعاملات الإرادية كالبيع والشراء، 3 - قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعدي؛ والشريعة هي التي ترسم في كل موطن من هذه المواطن التوسط والاعتدال.

وتبدوا نزعة مسكويه الاجتماعية واضحة في هذه المواطن الثلاث يقول في ذلك: "الناس مدنيون بالطبع، ولا يتم لهم العيش إلا بالتعاون فبعضهم يخدم بعض... فهم يطلبون المكافأة المناسبة... ويكون الدينار هو المقوم والمسوي بينهما، فالدينار هو عدل ومتوسط استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة، وذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناطق إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالعدل الساكت"[35].

وأضاف مسكويه موضعين يحققان العدالة وهما: العدل الساكت وهو الدينار، والعدل الناطق وهو الحاكم، "أما الحاكم الأكبر من عند الله تبارك وتعالى، والحاكم ناموس ثان من قبله، والدينار ناموس ثالث؛ فناموس الله قدوة النواميس كلها.."[36]..

وهو ما يؤدي الى استواء المعاملة بين أفراد المجتمع، وبالتالي يتحقق العدل المدني "فبالعدل المدني عمرت المدن وبالجور المدني خربت المدن.."[37]..

ولا يتحقق العدل إلا إذا وجد من يحفظ السنة وغيرها من وظائف الشرع وهو الإمام "وصناعته هي صناعة الملك الذي يقوم بحفظ الدين ومراتبه

---

(34) علي عبد الفتاح المغربي: المرجع السابق، ص270.

(35) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص79.

(36) المصدر السابق، ص80.

(37) المصدر السابق، ص80.

وأوامره وزواجره... وذلك ان الدين هو وضع الهي يسوق الناس باختيارهم الى السعادة القصوى، والملك حرس للوضع الإلهي حافظ على الناس ما اخذوا به"[38].

ويذكر مسكويه ان جميع الفضائل تتحقق بإرادتنا واختيارنا، لكن هل الرذيلة أيضاً كذلك؟ فمثلا إذا كانت العدالة فعلا اختياريا يتعاطاه الجائر ويقصد به تحصيل الفضيلة لنفسه والمحمدة من الناس، فيجب ان يكون الجور فعلا اختياريا يتعاطاه الجائر ويقصد به تحصيل الرذيلة ومذمة الناس. فمن الشنيع القبيح ان يظن بالإنسان العاقل ان يقصد الإضرار بنفسه.

ان ترك مشاورة العقل وسوء الاختيار يجعل المرء يرتكب فعلا يؤديه الى ضرر أو عذاب "فالحاسد جنى على نفسه لا على سبيل إيثار الإضرار بها، بل لأنه يظن انه ينفعها في العاجل بالخلاص من الأذى يلحقه من الحسد"[39].

وأجاب مسكويه إجابة أخرى رآها أكثر إقناعا وهي "ان للإنسان قوى كثيرة يعمل بكل قوة عملا مخالفا للعمل بالأخرى، فصاحب الغضب إذا اشتد غضبه اختار أفعالا مخالفة لأفعاله إذا كان ساكنا وديعا... من شان هؤلاء ان يستخدموا العقل الشريف في تلك الأحوال... فالعاقل إذا تغيرت أحواله تلك صار من الغضب الى الرضا ومن السكر الى الإفاقة.."[40]..

من هذا الكلام يتضح ان الرذيلة تكون في غياب العقل والجهل بالفضيلة، "الفضيلة معرفة، والرذيلة ليست إلا جهلا وسوء اختيار وخطأ في الرأي والحساب"[41].

من هذا الكلام يتضح ميل مسكويه بشكل كبير الى رأي سقراط القائل: "الفضيلة بأنها المعرفة"[42]؛ إذ ان سقراط يسقط عامل الإرادة تماما

---

(38) المصدر السابق، ص95.

(39) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص87.

(40) علي عبد الفتاح المغربي: المرجع السابق، ص268.

(41) موسى محمد يوسف: المرجع السابق، ص91.

(42) ناجي التكريتي: المرجع السابق، ص20.

ويصرح: "ان الإنسان لا يفعل الشر بإرادته، وهذا ما دفعه الى إعفاء الأشرار من نتائج أعمالهم لأنهم لم يقصدوا الشر، وإنما حصل ذلك بسبب جهلهم الأساليب المؤدية الى النتائج الخيرة ما علينا إلا ان نصحح لهم معلوماتهم كي يصبحوا في عداد الأخيار"[43].

وعلى العكس من ذلك فمسكويه لا يغفل عامل الإرادة بل يؤكد ان الفضائل جميعها بالإرادة والاختيار كما رأينا، وبالتالي "أدرك مسكويه قيمة المعرفة في الفضيل، وان لم تكن الفضيلة معرفة فقط إذ ان من المؤكد ان المعرفة عنصر هام من عناصر الفضيلة فهو لا يقول ان الفضيلة معرفة بالمعنى الذي قصده سقراط، لكن يؤكد ان الفضيلة لا تخلو من المعرفة، بل هي شرط أولي فيها"[44].

وهذه النظرة توجب على الإنسان "ان يكون ملما بتلك القواعد الأخلاقية التي سيكون عليه ان يعمل بها أو ان يخرج عليها، ونحن لا ننكر ان مثل هذه المعرفة لا تضمن لنا سلفا إقبال صاحبها على أداء الفعل الخير أو تحقيق السلوك القويم، لكن من الواضح ان المعرفة تمثل شرطا أوليا ضروريا لكل حياة خلقية سليمة"[45].

ولكن لا يمكننا ان نعتقد كما اعتقد الأستاذ محمد يوسف موسى "ان مسكويه انحاز الى سقراط وترك أرسطو"[46]؛ الم يتأثر بأرسطو في نظرية الوسط؛ وكيف نفسر عامل الإرادة الذي ذكره مسكويه وقال به أرسطو؟ ويتضح عامل الإرادة في قول أرسطو: "ان الفضائل لا توجد بدون فعل الإرادة والاختيار، أما وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبإرادتنا"[47].

---

(43) اسعد السحمراني: الاخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1994، ص68.

(44) علي عبد الفتاح المغربي: المرجع السابق، ص269.

(45) زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط3، (د-ت)، 1980، ص115.

(46) موسى محمد يوسف: المرجع السابق، ص92.

(47) أرسطو: علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية الى الفرنسية: =

وهذا الكلام يدفعنا الى القول أن مسكويه جمع بين نظرة سقراط القائلة الفضيلة هي العلم، وتتحقق بالعلم والعمل وبالمعرفة والسلوك، ومن غير المختلف فيه انه لا يتم احدهما إلا بالآخر لان العلم مبدأ والعمل تمام.

وبين نظرة أرسطو التي تعطي الأولوية للإرادة والعادة، يقول أرسطو: "ان الإنسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة، وإذا كان الإنسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه ايا كان ان يصير البتة فاضلا.." (48)..

وخلاصة القول ان مسكويه جمع رأيه في الفضيلة بين أراء سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهذا الجمع يناسب نزعته التوفيقية بين الآراء، وما ساعده على ذلك ان هذه الآراء بينها تواصل وأنها ليست متباعدة أو يناقض بعضها بعضا.

التربية والسعادة:

يتحدث مسكويه عن الخير والسعادة في الإطار الذي تحدث فيه القدماء وبعبارة أدق في الإطار الأرسطي، فيبدأ بذكر عبارات أرسطو، فيقول: "ان الخير هو المقصود من الكل وهي الغاية الأخيرة وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيرا، وأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شيء في تمامه... وأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس... والسعادة هي خير ما لواحد واحد من الناس، إذن ليست لها ذات معينة؛ وتختلف باختلاف قاصديها.." (49)..

فالملاحظ من هذا النص ان السعادة هي خير ما وأكثر منم ذلك هي

= بارتلمي سانتهلير، تع: احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د-ط)، الجزء الأول، 1924، ص241.

(48) المصدر السابق، ص239.

(49) المصدر السابق، ص57.

تمام الخيرات، والتمام هو الشيء الذي إذا بلغنا اليه لا نحتاج معه الى شيء آخر، من هنا "يتوجب على الإنسان الحرص على الخيرات ليحقق كماله الذي له... وإلا انحط عن مرتبة الإنسانية الى مرتبة البهيمية، فكل نفس تتشوق الى أفعالها الخاصة بها... والنفس الإنسانية يكون شوقها الى أفعالها الخاصة بها اعني العلوم والمعارف مع هربها من أفعال الجسم الخاصة فهو فضيلتها"(50).

وهذه النظرة العقلانية المسكويهية شانها شان نظرة فلاسفة الإسلام المتأثرين بأرسطو والتي تجعل أول فضائل النفس الناطقة العلوم والمعارف، وبحسب الجانب التطبيقي للعلوم والمعارف الذي يعد باب الفضائل الإنسانية.

ويمكننا ان نميز بين أفعال الإنسان الإرادية من جهة كونها خيرات أو شرور: "فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها اوجد ومن اجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه وكسله وانصرافه"(51).

والخيرات في نظر مسكويه مقسمة إلى أقسام، وهذا التقسيم على شاكلة فلاسفة الإغريق إذ يقول: "الخير على ما قسمه أرسطو طاليس وغيره، ومنها ماهي شريفة، ومنها ماهي ممدوحة، ومنها ماهي بالقوة أيضاً وماهي نافعة فيها"(52)؛ ولتوضيح هذه الأقسام يكون على الشكل التالي:

1 - خيرات شريفة وشرفها من ذاتها، وتجعل من اقتناها شريفا وهي الحكمة والعقل.

2 - خيرات ممدوحة منها الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية.

3 - خيرات بالقوة مثل التهيؤ والاستعداد لنيل الخيرات المتقدمة.

4 - خيرات نافعة وهي تلك التي تطلب لا لذاتها، بل ليتوصل بها الى الخيرات.

---

(50) سعيد مراد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، ص64.

(51) المرجع السابق، ص65.

أما أقسام السعادة على مذهب أرسطو طاليس فهي خمسة، يقول مسكويه: "الأولى في صحة البدن ولطف الحواس، والثانية في الثروة والأعوان وأشباههما، والثالثة في من كان ممدوحا بين الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل، والرابعة ان يكون ناجحا في الأمور، وذلك إذا استتم كل ما عزم عليه حتى يصير الى ما يأمله منه، وأخيرا ان يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات... ومن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك"[53].

والاختلاف في نوع السعادة يؤدي إلى الاختلاف في وقت حدوثها، ان أولئك الذين رأوا ان السعادة داخل النفس وجوهر الإنسان هو النفس، وبالتالي لا تحدث السعادة إلا بعد مفارقة النفس البدن؛ وهذا الرأي يجعلنا نؤكد ان الإنسان لا يمكنه ان يسعد السعادة التامة في الدنيا، بل لا يسعد هذه السعادة إلا في الآخرة بعد موته.لكن ومما تقدم عرضه ماهو موقف مسكويه من السعادة؟

يعتقد مسكويه ان الإنسان مركب من الروح والجسم فهو بذلك "ذو فضيلة روحانية يلائم بها الأرواح الطيبة، وذو فضيلة جسمانية يوافق بها الأنعام... فهو بالخير مقيم بهذا العالم السفلي لمدة قصيرة ليعمره، وإذا ظفر بهذه المرتبة انتقل الى المكان العلوي... وما دام الإنسان إنسانا اي مركبا من الروح والبدن فلا تتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين معا، ولا يحصلان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول الى الحكمة الأبدية"[54]، ويقصد صاحبنا بالعالم العلوي العالم المعقول والعالم السفلي عالم الحس.

والسعيد من الناس يكون في إحدى مرتبتين: "الأولى هي مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقا بأحوالها السفلى سعيدا بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور

---

(52) مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص58.

(53) المصدر السابق، ص59-60.

(54) محمد احمد جاد المولى: الخلق الكامل، الجزء الأول، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص255.

الشريفة باحثا عنها مشتاقا إليها متحركا نحوها مغتبطا بها، والثانية رتبة الأشياء الروحانية متعلقا بأحوالها العليا سعيدا بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبرا بها ناظرا في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتديا بها ناظما لها مفيضا للخيرات عليها، سابقا لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها وعلى نحو استطاعتها"[55].

إذن بالحصول على إحدى المرتبتين نحصل السعادة، وأي فرد لم يوجد فيه إحدى هذين المرتبتين فهو في مستوى الأنعام بل هو أضل.لكن هناك تفاوت في درجات السعادة بين المرتبتين، الم نرى ان السعادة الجسمانية لا تخلو ولا تتعرى من الآلام والحسرات لأجل الزخارف الحسية وخدائع الطبيعة، فهي معيقة لصاحب هذه المرتبة وبالتالي فهو غير كامل ولا سعيدا تاما.

وأما صاحب السعادة في المرتبة الثانية -السعادة الروحية- فهو السعيد التام، لان هذه المرتبة تخلو من الآلام والحسرات والزخارف الحسية، فهي موفرة لصاحبها حظه من الحكمة وتجعله يقيم بروحانيته بين الملا الأعلى يستمد لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي.

إلا أن الرأي الذي اخذ به مسكويه قد اخذ به كل من أفلاطون وأرسطو، لكن صاغه صياغة أخرى يبدوا فيها الأثر الديني واضحا.

فنظرة أفلاطون القائلة: "ان السعادة هي الحكمة"[56]، ونظرة أرسطو القائلة أن للحكمة جزئين نظري وعملي، وما يؤكد ما قلناه قول مسكويه في موضع آخر: "ان تحصيل السعادة على الإطلاق يكون بالحكمة وللحكمة جزآن نظري وعملي، فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها"[57].

---

(55) علي عبد الفتاح المغربي: المرجع السابق، ص271.

(56) ناجي التكريتي: المرجع السابق، ص346.

(57) أبو علي محمد مسكويه: الفوز الأصغر، المصدر السابق، ص66.

لكن وحسب دي بور ان مسكويه "لم يفلح من حيث التفاصيل في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي ادخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية... فلم يتقيد في مذهبه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين الى الزهد"[58].

أما حينما يتحدث مسكويه عن الجزاء الذي يلقاه الإنسان عندما يصل الى أعلى مراتب الفضيلة وبلوغ السعادة فواضح في قوله: "... فقد فاز وأعد ذاته للقاء خالقه عز وجل إعدادا روحانيا ليس فيه نزاع الى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته لأنه قد تطهر منها وتنزه عنها ولم تبق فيه إرادة لها... وقد استخلصها للقاء رب العالمين ولقبول كرامته وفيض نوره... ويأتيه حينئذ الذي وعد به المتقون والأبرار في قوله تعالى: فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة أعين... "[59] وذلك لان شريعة الله لا تأمر إلا بالخير وإلا بالأشياء الموصلة الى سعادة الإنسان، وناهية عن الرذائل المؤدية إلى هلاك المرء، وما على المرء إذا أراد الحصول على السعادة الأبدية إلا بطاعة أوامر الله واجتناب نواهيه.

راعى مسكويه في مفهومه للسعادة الإنسان كانسان بكل مقوماته "فسعادته تقوم باعتبار طبيعته التي خلقه الله عليها، يعيش في مجتمع يعتمد فيه على نفسه بقدر اعتماده على الآخرين على خلاف سائر الحيوانات"[60].

وهذا الكلام واضح في قول مسكويه: "لم يخلق الإنسان خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه، كما خلق كثير من الوحش والبهائم والطير... بل قد أزيحت علته في جميع ما تتم به حياته خلقة وإلهاما.."[61].

---

(58) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تع: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (د.ت)، ص243.

(59) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص67.

(60) عبد الحي محمد قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب-السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص263.

(61) أبو علي محمد مسكويه: الفوز الأصغر، المصدر السابق، ص62.

وهذا على خلاف الإنسان الذي دوما في حاجة الى الآخرين، ومن الواجب على كل فرد ان يبذل معونته على شريطة العدل ان يعين الناس، ومن الجور ان يحرم الإنسان المكاسب على نفسه، ويعيش عالة على غيره بداعي تصوفه وزهده، والبعد عن الناس وعدم مخالطتهم تعطيل لرسالة الإنسان، إذ أن رسالته لا تتحقق إلا مع الناس وبين الناس.

وهذه النزعة الاجتماعية جعلت مسكويه يربط بين سعادة الفرد وسعادة المجموع "فسعادة الفرد ليست بمنأى عن سعادة الغير، بل ان تمام السعادة الإنسانية لا تكون إلا مع الأصدقاء"[62].

وفي معرض حديثه عن السعادة تحدث مسكويه عن لذة السعادة ولذة السعيد، نحاول الآن ان نتعرف عن مقصوده من تلك اللذة؟

يرى مسكويه ان السعادة ألذ الأشياء وأفضلها وأجودها وأوضحها، فهي في نظره تنقسم الى قسمين: لذة انفعالية ولذة فاعلة.

اللذة الانفعالية: وهي لذة مشتركة بين الإنسان والحيوان، "مقترنة بالشهوات ومحبة الانتقام وهي لذة ناقصة وعرضية، تزول سريعا وتنقضي وشيكا بل تنقلب لذاتها وتصير ألاما كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة.."[63]..

اللذة الفاعلة: وهي تختص بالحيوان الناطق فقط، فهي ليست منفعلة انفعالا لأنها صارت لذة تامة، وأنها لا تصير في وقت آخر غير لذة ولا تنتقل عن حالتها، بل هي ثابتة أبدا.

ومن خلال هذه التفرقة التي وضعها مسكويه يتضح ان لذة السعيد ذاتية وليست عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا انفعالية وإلهية وليست بهيمية؛ فهي اللذة الكاملة والجيدة وبالتالي "فان أولئك الذين يقولون بان الكمال والسعادة القصوى بالنسبة للإنسان يمكنان في البحث عن المتع واللذات الحسية هم

---

(62) علي عبد الفتاح المغربي: المرجع السابق، ص274.

(63) أبو علي محمد مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص72.

أشخاص يقلبون عكسيا النظام الحقيقي للقيم، فهم ينقصون من قدر النفس الشريفة التي ينتسبون بواسطتها الى مرتبة الملائكة"[64]، وقد وضح الأستاذ محمد أركون مقصود مسكويه بالملائكة وهو: "تلك المخلوقات التي تحررت من كل الحاجيات"[65].

وخلاصة القول أن الإنسان عند مسكويه كائن أخلاقي يتسامى عن الغريزة، ولا يمكنه ان يحقق إنسانيته إلا عن طريق الأخلاق، قد يستطيع ان يحقق لنفسه فكرة عليا أو نمط خاص يعتبره دليله الحاذق الأرب في سلوكه، وهو ككائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يجعله يتجاوز مستوى الغريزة والابتعاد عن تلك الشريحة الاجتماعية التي لا هم لها سوى البحث عن المتع واللذات الحسية، "وقد ظن قوم أن كمال الإنسان وغايته هما في اللذات الحسية، وإنها هي الخير المطلوب والسعادة القصوى... وهذا رأي الجمهور من العامة الرعاع وجهال الناس السقاط"[66].

---

(64) محمد أركون: المرجع السابق، ص494.

(65) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(66) المرجع السابق، ص494.

ابن سينا وسؤال الفلسفة والعرفان

■ زيدي محمد علي*

أولا: ابن سينا، كتابة السيرة، وسيرة الكتابة لديه

لقد تشكلت شخصية ابن سينا الثقافية في جو مليء بالأحداث السياسية والدينية والثقافية، فعلى المستوى السياسي نشأ ابن سينا في كنف الدولة السامانية، "وكان أبوه عاملا من قبل نوح ابن منصور أمير الدولة على إحدى المدن، وقد عالج ابن سينا في شبابه هذا الأمير"[1]، وقد شهد ابن سينا سقوط هذه الدولة حين استولى "محمود الغزنوي" على بخارى، الذي كلما كانت تتسع أرجاء دولته، كان يستدعي العلماء والفلاسفة، فانتقل ابن سينا إلى خوارزم، حيث بلاط "علي ابن العباس مأمون ابن محمد خوارزمشاه"، ورفض الالتحاق ببلاط الغزنويين، لما أرسل "محمود الغزنوي" في طلبه، وقصد مدينة "جرجان" عند الأمير "قابوس".

نلاحظ أن السياسيين كانوا يتنافسون على استقدام وتقريب النخب العلمية والفلسفية، كما أن ابن سينا تقلد الوزارة عديد المرات بين أمراء دولة بني بويه، إذن الأمر اللافت هو ان "ابن سينا" اقتحم عالم السياسة مبكرا بفضل مهنة الطب، وحكمته الفلسفية منافسا بذلك علماء آخرين.

---

* باحث في الفلسفة جامعة وهران.

(1) أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د.ت)، ص08.

لا يمكن لعملية الإبداع الفلسفي والعلمي كما تجلت عند "ابن سينا"، إلا أن تكون ضمن جو ثقافي يوفر الحرية والتسامح، ويشجع النظر العقلي والعمل العلمي، لقد انعكس هذا الجو على سيرة ابن سينا نفسه، فهو عاش في كيان سياسي يقرب الحكماء والعلماء، وهذا يدل على الإرادة السياسية عصرئذ في تشجيع العمل الثقافي والعلمي "فالتقسيم السياسي في القرن الرابع الهجري- العاشر الميلادي الذي كان العهد البويهي يتميز به،... تزامن معه تطور شمل النشاطات العلمية والفلسفية التي تحللت من مركزها الأصلي ببغداد وانتشرت عبر العالم الإسلامي، ولا مركزية السلطة تبعتها أيضاً لامركزية الرعاية الثقافية"[2].

أيضا نلاحظ هوية ذلك الزمن الثقافي في سيرة ابن سينا، حيث انه تتلمذ على بعض المسيحيين، والمنطقة التي عاش فيها يغلب عليها المذهب الحنفي، الذي يشجع على النظر العقلي والأخذ بالرأي، واشتغل بالفقه الحنفي وناظر فيه، وكان يتعلم حساب الهند، وعلوم اليونان، وكان يسمع لآراء وتصورات المذهب الإسماعلي الشيعي، إذن نستنتج من خلال تشخيص هذه العناصر والمواقع بأن البنية الثقافية للكيان الاجتماعي الذي عاش وارتحل فيه ابن سينا، كانت بنية تسمح بإحترام الأديان وتعدد المذاهب الفقهية والعقدية، رغم حالات الصراع السياسي بين المماليك بين الفينة والأخرى، والتي شهد من خلاله ابن سينا سقوط إمارات ونشوء أخرى، ومغامراته من بلاط إلى بلاط جعلته في كل مرة معرضا للخطر، فسجن لأشهر، وصودرت ممتلكاته وأحرقت بعض كتبه.

أيضا لحظات مهمة في سيرة ابن سينا، ساهمت في تشكل وبلورة تعددية وانفتاح الكتابة الفلسفية لديه، أقصد بها لحظات المناظرات والمراسلات العلمية والفلسفية واللغوية والكلامية والصوفية، والمناظرة عكست لحظات

(2) ديميتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة وتقديم: د.نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003، ص256.

ثقافية منتجة وتنويرية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بشكل كبير. فنسجل تلك المناظرات العلمية بينه وبين "البيروني" حول "ستة عشر مسألة أجاب عنها له، في "الفلك" و"الجزء الذي لا يتجزأ" و"العالم الأخر" وحول البرودة والحرارة وتأثيرها في الأجسام، و"الضوء والأشعة" وغيرها من المسائل"[3].

وأيضا رسائله المتبادلة مع "أبي الحسن العامري" يذكرها ابن أبي أصيبعة رغم تحفظ وشكوك الكثير من المؤرخين والمفكرين حول صحتها، بسبب صغر سن ابن سينا "الذي لم يكن يتيح ذلك المستوى من المناظرة، وهو سن العاشرة، وهي أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسألة"[4].

وأيضا "مناظرات في النفس مع أبي علي النيسابوري"[5]، ومقابلته اللغوية مع أبي منصور الجبائي التي أثمرت "مقالة في مخارج الحروف معه"[6]، وكذلك كتابه "لسان العرب"[7] في الأدب واللغة، وأيضا مراسلاته مع الصوفي "أبي سعيد ابن أبي الخير".

إذن هذه المناظرات والمراسلات كانت تدل على الفعل التواصلي الثقافي والفكري عند ابن سينا، وتدل على أيضاً قدرته على المحاججة والإقناع، وتدل كذلك على موسوعيته التي تجلت في نصيته المنفتحة على مختلف المواقع الثقافية، واللغة الفلسفية الدقيقة التي نسجت هذه النصوص المختلفة، خاصة وأن هاجس الكتابة الفلسفية لديه هو محاولة مفهمة التصورات المشتغلة في حقول معرفية أخرى، في علم الكلام والتصوف والميتافيزيقا ومبحث النفس إلخ. وهذا من خلال إنفتاح جنس القول الفلسفي

---

(3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (م.س)، ص457.

(4) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (م.س)، ص458.

(5) (م.ن): ص459.

(6) (م.ن): ص457.

(7) (م.ن): ص442.

لديه على "الإسلام كمنتوج ثقافي وكتجليات حضارية"[8]، وهذا الأمر الذي سيرفضه "ابن رشد" لاحقا، وسيكون أحد أهم الأسباب التي تجعله يوجه نقده لإبن سينا.

إذا ما كان سائدا في عصر "ابن سينا" الثقافي، عبرت عنه سيرته، وما عبرت عنه سيرته، صاغته أجناس الكتابة لديه، أي أن الواقع الثقافي لعصره انتقل وتمثل في شخصه، وانتقلت كذلك تجربة " ابن سينا" في العلم والفلسفة والسياسة والسيرة إلى النص، أي إلى لحظة الكتابة، كتابة نصوصه بمختلف سياقاتها، فإبن سينا كتب في الفلسفة وكتب في المنطق وفي العلوم الطبيعة من طب وفلك ورياضيات... وكتب ذلك النوع من الكتابة الرمزية في المعرفة الصوفية وهو على وعي بضرورة استراتيجية الكتابة هذه.

لكن لماذا اللجوء إلى الكتابة الرمزية مثلا، من قبل الفيلسوف ابن سينا رغم قدرته على المفهمة وعلى الصياغة اللغوية لتفسير التجربة الإنسانية في المعرفة؟ يقول مثلا بالنسبة لهذه الكتابة الرمزية، وذلك في جوابه على مسألة معنى قول الصوفية "من عرف سر القدر فقد الحد"، يقول "بأنها من المسائل التي لا تدون إلا مرموزة ولا تعلم إلى مكنونة لما في إظهارها من إفساد العامة"[9].

إذن ابن سينا كان على وعي بشكل الكتابة ضمن السياق الموضوعي الذي تنتمي إليه، وأيضا كان على وعي بمراعاة مستوى المتلقي لكتاباته ونصوصه. كما كتب أيضاً شعريا من خلال قصائده المختلفة التي كانت تتضمن دلالات فلسفية عميقة، بالخصوص قصيدته العينية في النفس، وكتب في تفسير القرآن، وكتب في الفقه والأخلاق، من خلال الكتابين اللذين يذكرهما تلميذه الجوزجاني في سيرته "الحاصل والمحصول" الذي صنفه للفقيه "أبي بكر البرغي" وكذلك "البر والإثم"[10]. كما كتب في علم الكلام وفي أصول

---

(8) محمد المصباحي: الوجه الأخر لحداثة ابن رشد، (مرجع سابق)، ص132.

(9) ابن سينا: رسالة في سر القدر، مجموع رسائل، تحقيق عبد الله بن أحمد العلوي، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط1، 1353 هـ، ص2.

(10) ابن ابي أصيبعة، عيون الأنباء (م.س)، ص457.

العقيدة من خلال رسائله في سر القدر، وفي توحيد والصفات الإلهية، كما كتب في اللغة والأدب، من خلال كتاب "لسان العرب" و"مقالة في مخارج الحروف"[11]، كما كتب في الموسيقى، وفي أحوال النفس في المبدأ والمعاد.

نستقرأ من خلال نصية ابن سينا هذه، أن لحظات الكتابة لديه، وتعدد أجناسها، كانت جزءا مرتبطا بلحظات سيرته وتجربته الإنسانية في الفكر والسياسة والحياة بصفة عامة، فقد كان ابن سينا يكتب وهو "على راحلته وربما كتب على جناح السفر أو مختف من عدو، أو حتى وهو محبوس في حبس ما"[12]، كما كان يكتب وهو يدرس ويمليه على تلامذته كما أنه يكمل الكتابة في الليل لعدم فراغه في النهار بسبب اشتغاله بالتدريس والتطبيب والوزارة. وحتى على مستوى القراءة كان لإبن سينا طريقته الخاصة في ذلك كما يذكر تلميذه الجوزجاني قائلا بأنه: "كان من عجائب الشيخ أني صحبته وخدمته خمسا وعشرين سنة، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد، ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم، ودرجته في الفهم"[13].

ثانياً: ابن سينا بين الفلسفة والعرفان:

إن حالة التباين أو التداخل بين القول الفلسفي والقول العرفاني تعود تاريخيا إلى ما قبل الفلسفة الإسلامية، ولعل أهم لحظة فكرية وتاريخية ساهمت في إثارة النقاش حول تباينهما؛هي لحظة أرسطو، حين صنف القول الفلسفي القائم على المبادئ والمقولات المنطقية المعروفة، المتمثلة في "مبدأ الهوية" و"مبدأ عدم التناقض"، و"مبدأ الثالث المرفوع"، هذه المقولات التي تحكم العقل الفلسفي القائم على البرهنة والاستدلال، وإتباع الطريقة

(11) (م.ن): ص457.

(12) (م.ن): ص440.

(13) ابن ابي أصيبعة، عيون الأنباء، (م.س)، ص442.

العقلية في تفسير العلاقات السببية ضمن المراتب المحددة من العلة والمعلول، إلا أنه في النظام العرفاني الأمر يختلف، من منطلق عدم الأخذ بعين الاعتبار لهذه المقولات على المستوى المنطقي-المعرفي وعلى المستوى الوجودي، واشتغال آليات ومعطيات أخرى كالحدس والكشف، واللحظة السينوية في الثقافة العربية الإسلامية كانت بالغة الأهمية من حيث استيعابها لكل من العقل الفلسفي والعقل العرفاني.

من هنا نطرح الإشكالية الآتية: على أي مستوى يختلف العقل الفلسفي مع العقل العرفاني؟ هل على المستوى الأفقي، بمعنى تاريخية العقل ذاته؟ بما هو تعدد للتجارب الإنسانية والثقافية؟ وهنا يكون الإختلاف إختلافاً إضافياً لعقل آخر له أفقه ومنهجه؟ أم هو إختلاف على المستوى العمودي؟ عندما يقال بأن العرفان هو ما يتجاوز أو ما فوق العقل؟ أي عقل ذلك الذي يتجاوزه العرفان؟ وهل سلطة العقل الأرسطي المشائي هي من سببت باستحداث هذا الإشكال؟

أدرج بعض المفكرين العرب المعاصرين القول الفلسفي السينوي، في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ضمن التراث اللامعقول، على أساس أن ابن سينا لم يكن وفيا للعقلانية الأرسطية التي أفلت من سلطتها المعرفية في حياته، فالمرحوم "محمد عابد الجابري" يصفه "بالمكرس الفعلي للفكر الظلامي والخرافي في الإسلام..."، و"بأنه المدشن الحقيقي لمرحلة الجمود والانحطاط"، و"بأنه كرس لأكبر ردة في الفكر العربي الإسلامي نحو لا عقلانية ظلامية قاتلة"، وأن "فلسفة ابن سينا قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة"[14].

فلماذا يتم الحكم بالتصور العقلاني من خلال الكثير من مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية؛ وفق مقياس الحضور الأرسطي فيها؟ هل تاريخ الفلسفة الإسلامية هو تاريخ حضور الأرسطية فيها فقط؟

---

(14) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص100-148-160-165.

إذن مدخلي للاشتغال بنصوص ابن سينا ينطلق من هذا الهاجس الإشكالي التاريخي، فعلى أي أساس يكون الحكم على نصوص ابن سينا الذي استوعب المنظومة الفلسفية الأرسطية واليونانية و"سهل عليه تفهمها أول ما اشتغل بها" - كما يقول- لماذا الحكم على اجتهاداته الفلسفية بأنها المكرسة " للعقل المستقيل" في الثقافة العربية الإسلامية؟ لماذا تلك القراءة المركزية للفلسفة في الإسلام التي ترى بأن كل من خرج على المنظومة المشائية وأصلها الأرسطي يعتبر تصوره "لامعقول"؟؟.

كل هذه التساؤلات وغيرها كانت عاملا دفع بي نحو متابعة الاشتغال بفلسفة "ابن سينا" "والمدرسة السينوية".

لقد كان" ابن سينا" على وعي بقيمته العلمية، مثلما كان على وعي كذلك بالسلطة المعرفية التي كانت تمثلها الفلسفة المشائية، ونظرتها للوجود والمعرفة والإنسان، كأفق معرفي يصيغ القيمة الإبستمولوجية للنظر العقلي في عصره، وهو التصور الأرسطي الذي ساد لعشرين قرنا تاريخ العقل الإنساني.

لقد استوعب "ابن سينا" المتن الأرسطي بشكل جيد، مساهما في شرحه ولكنه " فضل أن يتعامل معه بوصفه نصا مفتوحا قابلا لكل التأويلات" فكانت قراءته متجاوزة وقال: "حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا"[(15)]، فقد كان هناك حالة هم لدى ابن سينا بسبب تلك الوثوقية التي كانت سائدة في عصره، وثوقية فلسفية تبناها "المشغوفون بالمشائية"، حتى أنه لم يصبر على ذلك وخالفهم وقال أن الكثير منهم لم يمنح نفسه أية مهلة يراجع فيها آراء اليونانيين، "بحيث لا يشكون فيها ويشكون في النهار الواضح"[(16)]، ولكنه في الوقت نفسه يعترف بفضل أرسطو "في تنبهه وتمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبها خيرا مما

---

(15) ابن سينا: الرسالة الألواحية، تح: محمد سويسي، الشركة التونسية للفنون تونس، 1975، (د، ط)، ص13.

(16) ابن سينا: منطق المشرقيين تح: شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1982، ص21.

رتبها من هم قبله وفي إدراكه الحق عن كثير من الأشياء وتفطنه للأصول الصحيحة لكثير من العلوم"[17].

من هنا حاول ابن سينا تجاوز المنظومة الأرسطية إلى اجتهادات تمثلت في ضرورة قراءة جديدة تجسدت في نصوصه ضمن كتاب "الفلسفة المشرقية"، والتي أورد فيها -كما يشير- "الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة - ويقصد بهم أتباع أرسطو المشائين- ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره... ويضيف ابن سينا: أنه من أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب هذا الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن كتاب "اللواحق" فعليه بكتاب "الشفاء" "[18].

إذن فالولوج إلى فلسفة ابن سينا يجابه بالكثير من الأسئلة التي تنمُ عن صعوبات منهجية مبدئية تعرض للباحث حول كيفية التعاطي مع النص السينوي، هذا النص الذي يقر بشهادة صاحبه بأن مسارالحق حقان، حق على نهج الحكمة المشرقية، وحق على طريقة الفلسفة المشائية، فبأي منهج يمكن أن نقارب النص السينوي الذي يقر بهذه الإزدواجية؟ وهل نحن فعلا أمام فلسفة تعاني من إزداوجية الحقيقة؟.

إن "منطق المشرقيين" وغيرها من نصوص الحكمة المشرقية، شكلت البناء الميتافيزيقي السينوي الذي حاول مفهمة التجربة الصوفية الإشراقية وصياغتها بلغة فلسفية ضمن فضاء المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية، "فالتجربة العرفانية تدخل مع ابن سينا كما لو في معمل للصياغة بالمفاهيم"[19]، ومن هنا كان ذلك اللقاء بين الفلسفة والعرفان ايجابيا

---

(17) ابن سينا: منطق المشرقيين، (مصدر سابق)، ص19-20.

(18) ابن سينا: الشفاء، تحقيق: فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة (د.ط)، 1952 ص10.

(19) جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي؟، دار الساقي، بيروت، ط1، سنة: 2002، ص224.

وناجحا وفعالا وذا دلالات رمزية وثقافية كبيرة عند ابن سينا الذي زار الشاعر الصوفي المشهور "أبا سعيد بن أبي الخبير" في طريقه إلى جرجان، وهنا نورد قصة علاقته مع هذا المتصوف الكبير في زمانه، فقد كان بينه وبين ابن سينا صداقة ومراسلات: "وقد اختلى وإياه كما جاء في الأخبار نحو ثلاثة أيام فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيه في أبي سعيد فقال: ما أعرفه يراه، وسأل تلاميذ "أبي سعيد" شيخهم عن ابن سينا فقال: "ما أراه يعرفه، والرؤية تقابل هنا المعرفة مقابلة الذوق للنظر"[20]، ومن هنا نتساءل هل تجربة ابن سينا واجتهاداته في الحكمة المشرقية وصياغته الدقيقة لمقامات العارفين وأحوالهم، هل ينم ذلك عن معاناة شخصية بالتجربة الصوفية؟ أم ذلك توصيف وخطاب من طبيعة نظرية أكثر منها ذوقية؟ وما طبيعة العوامل الثقافية التي أدت إلى إنتاج النص الفلسفي السينوي بمنطقة المشرقي المتجاوز لمنطق اليونان؟ كونه يذكر أنه أخذ بعض العلوم من جهة غير اليونانيين؟.

هل يمكن القول بنجاح اللقاء بين الفلسفة والعرفان في المتن السينوي؟وهذا على عكس خلفه "ابن رشد" الذي استبعد فتح الخطاب الفلسفي على التصوف والإشراق وفشل لقائه- إلى حد ما مع الصوفي "ابن عربي"، حين أوقعه في إرباك وحيرة "بإجابة ابن عربي الملتبسة عن سؤال إمكان لقاء الكشف والنظر قائلا: نعم ولا وبين نعم ولا تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها"[21]، فانتقد ابن رشد المتصوفة كما انتقد ابن سينا وكان "ابن رشد بنقده هذا وفيا للعقل الأرسطي، أخذاً على عاتقةِ إعادة شرح الأرسطية" فالنسق السينوي في نظره لم يكن مشروعا لأن المشروعية بعد أرسطو لا يمكن أن تكون إلا داخل المجال الأرسطي،... فالفكر الفلسفي يمتلك مشروعيته فقط متى تعلق بنص أرسطو"[22].

(20) جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، (م.ن): ص225.

(21) محمد المصباحي: نعم ولا، الفكر المفتح عند ابن عربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص264.

(22) محمد مصباحي: الوجه الأخر لحداثة ابن رشد، دار الطبعة بيروت، ط1، 1998، ص134.

إذن فالمشروع السينوي هو مشروع تجاوز للمشائيين الذين كان ينعتهم بالعامة، والذي كان سائرا على نهجهم مدة ولكنه ارتأى بأن يصنف بناء فلسفيا جديدا " جمعه للذين يقومون منا مقام أنفسنا "[23]، كما يقول.

وقد كان الاشتغال العلمي العملي لمهنة الطب لدى ابن سينا عاملا مهما في بلورة اجتهاداته الفلسفية من خلال ملاحظاته النقدية وقدرته على استيعاب المستجدات في حياته العملية الشيء الذي ساهم في إرساء المبادئ العلمية في الخطاب الفلسفي السينوي.

لقد استثمر ابن سينا ضمن اجتهاداته المعرفية والفلسفية مقولة "القياس الشعري" الذي يستند إلى تلك المقدمات الرمزية التي تشتغل وتتحرك في القوة النفسية للمخيلة، والتي لا تخضع للتصديق المنطقي للعقل الهيولاني المادي، وإنما تتحرك على أساس "الفاعلية التأويلية" لفعل "الحدس" بتواصله مع "العقل الفعال"، هذه الحالة العرفانية معلولة بعلية ارتباطها بما يسميه ابن سينا "بالعقل القدسي"، من هنا تتبلور محاولة "ابن سينا" في مفهمة تلك المنطقة النورانية الاشراقية لعالم "الملائكة"، فما دلالة هذه المنطقة النورانية وقوتها الخلاقة لإنفعال النفس العارفة؟ والقابلة لكي تلقي بإشراقها الكشفي على الإنسان العارف؟.وما هي الدلالات والصور المعرفية واللغوية، التي تنتجها تجربة الإنسان الوجودية والتأويلية التي تتمظهر ضمن منطقة العقل القدسي؟

رغم أن المتن السينوي كان متجاوزا للأفق الفلسفي المشائي، إلا أنه كان دائماً يوظف اللغة الفلسفية لهذا الأفق المعرفي مستأنسا بها ومطوعا لها في صياغة التجربة الصوفية الإشراقية، على مستوى الكتابة والتنظير، كما على مستوى تصوراته حول الوجود والمعرفة والإنسان. وبهذا الاجتهاد الفلسفي "كان ابن سينا سباقا في حل مآزق الفلسفة التي تفطن إليها مبكرا- في الثقافة العربية الإسلامية قبل "محي الدين ابن عربي" وشهاب الدين السهروردي"

---

(23) ابن سينا: منطق المشرقيين، مصدر سابق، ص22.

و"صدر الدين الشيرازي"- ومن بين هذه المآزق مأزق تطويق الوجود بالعقل، وذلك عن طريق تطويقه بالمقولات، ورد المقولات إلى الجوهر وتحويل الجوهر إلى ماهية، الأمر الذي أدى إلى رؤية صورية للعالم، ومأزق آخر تجلى في محاصرة القول بالعقل، خاصة عن طريق الحد والبرهان واعتبار كل الأقوال غير البرهانية لا قيمة معرفية لها"[24].

فما دلالة تلك المنطقة المعرفية والوجودية واللغوية التي أراد أن ينحو إليها الاجتهاد السينوي، وينقل المعطيات الروحية والسيكولوجية والتأويلية للتجربة الصوفية، نحو إنتاج خطاب معرفي فلسفي حول هذه التجربة، لكي تصب داخل "قوالب الوجود المفهومي"؟ وما طبيعة النص الذي استنبتته هذه المنطقة؟ وما هي الإمكانات التأويلية التي ينفتح عليها هذا النص؟

لقد استمرت السينوية في الربط الوثيق بين الفلسفة والتجربة الصوفية من خلال نصوص بعض المتصوفة، و"السهروردي" وصدر الدين الشيرازي "فيما سمي بمدرسة" الحكمة المتعالية"، فقد كان تصور ابن سينا "الفاصل بين الوجود والماهية عاملا مهما في إحداث" صدر الدين الشيرازي "ثورة حقيقية في ميتافيزيقيا الوجود، بقوله بميتافيزيقيا للوجود تقدمه على الماهية، فلا وجود لماهية ثابتة، فهي تتنوع وتتحرك تبعا لدرجة فعل كثافة وجودها"[25].

إن السينوية اسهمت في فاعلية الاجتهاد الفلسفي في الإسلام، وبذلك فالفلسفة الإسلامية خارج التقويم الأرسطي - الرشدي لم يغلق فيها باب الاجتهاد والإبداع الفلسفي، فكيف يقال أن الفلسفة الإسلامية انتهى عهدها مع ابن رشد؟ "أو لم يسهم ابن رشد نفسه في غلق باب الاجتهاد الفلسفي بفعل عمق ولائه لأرسطو؟ وحينما رفض مبدأ فتح الفلسفة على الفضائين الكلامي والصوفي؟ بل عدم اهتمامه باستثمار البعد الأنطولوجي للنص القرآني بالرغم من دفاعه عن إخوة الشريعة والحكمة؟"[26].

---

(24) محمد المصباحي: نعم ولا، مرجع سابق، ص274.

(25) جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي؟، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002، ص224.

(26) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، (م، س) ص141.

إذن قراءة نصوص كنصوص ابن سينا تنحو بالضرورة منحى تأويليا، لكثير من المتون السينوية الرمزية، هذه الأخيرة التي لا تنحو بالضرورة منحى موضوعيا، لأن الموضوعية العلمية ليست الغاية الوحيدة والسامية بالنسبة للثقافة - كما يرى "أرنست كاسيرار"(27)، أقول الثقافة لأن نصوص "ابن سينا" تشكل خريطة معرفية ورمزية تمتزج فيها كل اشكال المدركات العينية، والتصورات الفلسفية والمعطيات الدينية والقرآنية، وتمثلات المخيلة ولا شعور الكتابة المتسرب من بنية الثقافة وتجربة المعيش واليومي بالإضافة إلى أسفاره ورحلاته، فنصوصه في الحكمة المشرقية وشعريته ونصوصه الرمزية كـ"حي بن يقضان" و"سلامان وأبسال" و"رسالة الطير" وحتى تأويلاته الفلسفية للتجربة الصوفية وبعض الآيات القرآنية تنخرط كلها ضمن هذه الخريطة الثقافية.

فلأن طبيعة المتن الفلسفي السينوي بهذا الشكل كان اختيارنا المنهجي من أجل هدف محدد هو: توسيع دائرة القاعدة المعرفية والثقافية من أجل تجاوز عائق النمذجة وعائق الثنائيات، وجعل المتن السينوي منفتحا على كل إمكانات القراءة، فأي قراءة تحصر التجربة الإنسانية في نعت واحد لا يعول عليها، بكل بساطة لأن الإنسان متعدد الأبعاد، فالقراءة بما هي مسؤولية عمل شاق، لأنه مدعو إلى حماية المعنى من الانغلاق، وجعل المقروء يعثر على تعدد وجوهه في التأويل وبه"(28)، والتنصيص على انفتاح التأويل ليس استسهالا للقراءة، بل هو من أسس تصورها بما هي مسؤولية، فيما هو أيضاً تشديد، من جهة أخرى، على حدود كل قراءة، وعلى خصوبة المنطقة التي تصل القراءة بالمقروء، ومعلوم أن هذه الخصوبة تتقوى كلما كان المقروء منتسبا إلى الأعمال التي يتمنع فيها المعنى على الانغلاق"(29). إذن هذه هي أهم الموجهات النظرية والمنهجية لمعالجة إشكاليات موضوعنا.

(27) نقلا عن: عبد القادر فهيم شيباني: فلسفة الأشكال الرمزية، الرابط الإلكتروني: http:/www.philadelphia.edu.jo/philadreview/issue5/nos/15pdf.

(28) خالد بلقاسم: الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2012، ص6.

(29) خالد بلقاسم: (م.ن)، ص7.

ثالثا: إشكالية العقل بين الفلسفة والعرفان في النص السينوي:

مفهوم العرفان عند ابن سينا:

يقول ابن سينا: "العرفان مبتدأ من تفريق، ونقض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد ثم وقوف،... من أثار العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لجة الوصول، وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله، أثارنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها، غير الخيال، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة، دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر"[30]، نلاحظ إنطلاقا من هذه الإشارة إدراج ابن سينا لفعل الخيال، كمولد معرفي كاشف للمعرفة العرفانية، إن "العرفان موقف من العالم، موقف نفسي وفكري ووجودي"[31]، وعندما يصف ابن سينا العارف، يصفه كإنسان متحرر من الثنائيات الوجودية والقيمية والإيمانية، من منطلق أنه "فرحان بالحق وبكل شيء، فإنه يرى فيه الحق... وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية؟ فشغل بالحق من كل شيء... فالعارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر الله في القدر"[32].

كما يتحدث ابن سينا في رسالة الطير، بشكل رمزي عن مقامات العرفان، وهي مقامات بنيتها المعرفية قائمة على مبدأ الأشرف، وليس تراتبا سببيا، لأن شهود الحق في الموجودات مرتبط بأشرف المقامات وصولا للحقيقة العرفانية، يقول: "فلما رفع لنا الحجاب، علقت به أفئدتنا ودهشنا

---

(30) ابن سينا الإشارات والتنبيهات، ج4، ط3، (م.س)، ص96 إلى 99.

(31) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1986، ص260. .

(32) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، (م.س)، ص101-102-104 .

دهشا "[33]، إن هذه الأحوال والمشاهدات التي يصرح بها ابن سينا، لا تنتمي بتاتا إلى ذلك النظام من المقولات العقلية الطبيعية، التي تستند إلى واقعية الظواهر وتاريخية معرفتها، إن الزمان الذي تنتمي إليه التجربة العرفانية والتأويل الصوفي السينوي، هو "زمان رؤيوي"، قائم على المشاهدة والكشف، وهذا ما يحاول أن يتعقله ابن سينا بمعزل وبتعال عن الشكل الطبيعي للحوادث والأحوال، فإذا "لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزمان، هذه العبارة تلخص جوهر الرؤية العرفانية الصوفية، أعني ما يشكل بعدها الأساس، ولربما الوحيد وهو نوع تعاملها مع الزمان، إن العارف لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية، ديمومة متصلة لا تقبل الرجوع القهقري ولا القفز إلى أمام، بل إن الزمان عنده كالمكان لا يمكن أن يسافر فيه وفي أي إتجاه شاء، إلى أمام أو إلى وراء، ويمكن أن يحضر فيه ويغيب"[34]، إذن مفهوم الزمان عامل محوري في فهم نظرية المعرفة الصوفية وفي موقفها من الحقيقة والعقل والإنسان والوجود والله.

فنظرية المعرفة تشمل ثلاثة مستويات، المعرفة الحسية والمعرفة التجريدية، والمعرفة الحدسية، يقول ابن سينا: "الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد، والشيء قد يكون متخيلا عند غيبته، بتمثل صورته في الباطن، والشيء قد يكون معقولا عندما يتصور"[35].

لقد كان العقل الفلسفي المشائي إبتداء من أرسطو، قائما على حقيقة البرهان والقياس، كمباديء منطقية مركزية في تفسير الطبيعة والعالم، وقد كان هاجس التفسير يرتكز إلى تلك المبادئ، هذا ماكان يستعصي على القول العرفاني الإحتكام إليه، نظرا لإتساع الرؤية الصوفية حول الوجود والإنسان. من هنا فإن تقسيم ابن سينا للعقول كان تدرجا مقصودا، "فلا يوجد عقل

(33) ابن سينا: رسالة الطير، ضمن: رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تحقيق: ميكائيل بن يحيى المهرني، مطبعة بريل، ليدن، 1891، ص36-37..

(34) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (م.س)، 2009، ص352-353..

(35) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج2، (م.س)، ص343 .

بشري قائم بذاته عند ابن سينا، فقد محق شعاعه بين نور العقل الفعال ونار النفس"[36]. إن الرهان حول الموقع المعرفي والأنطولوجي لنظرية العقل عند ابن سينا، يتحدد بفعل "الحدس"، لكن "القدرة على الحدس متفاوتة بين الناس، فقد تشتد أو تضعف كما أو كيفا،... لأنه كلما اشتدت بجعل نفسه شديدة الصفاء وشديدة الاتصال بالعقل الفعال،... عندئذ تسمى هذه الحالة من الاستعداد عقلا قدسيا... وهو أرفع استعدادا ولا تملكه إلا نخبة من الأنبياء والعارفين من الفلاسفة"[37]، حيث أن مستوى المعرفة المتولدة عن العقل القدسي؛ هذا المستوى لا يتحدد بالمبدأ المنطقي للعقل الهيولاني المادي، وإنما يتحدد بنتائج المشاهدة الإشراقية والكشف غير القابلة للحد، ومن هنا فإن هذه" المعرفة النبوية هي فوق المعرفة العلمية للعوالم، لهذا السبب فرق "ابن سينا" بين العقل بالفعل كمرتبة يحق لكل إنسان بلوغها، والعقل القدسي الذي هو المرآة الأكمل للعقول"[38]، والذي هو مفعل عند النبي والفيلسوف والعارف، والتأويل الصوفي والفلسفي الذي قام به ابن سينا في مقاربته للنص القرآني، فعل هذا المنحى المعرفي الصوفي لديه، خاصة حول النفس، والوجود والعقل، يقول ابن سينا: "إن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات، من قواها قوة إستعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا، وهي المشكاة، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ بها،... إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة،... أو بالحدس، فهي زيت أيضاً إن كان أقوى من ذلك، فتسمى عقلا بالملكة، وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمالا أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهي نور على نور. وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة

(36) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، (م.س)، ص54..

(37) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، (م.س)، ص57.

(38) Christian Jambet: La logique des Orientaux, Henry Corbain et la science des formes, Edition Seuil, Paris, 1983, p87.

متى شاءت من غير افتراق إلى اكتساب، وهو المصباح، وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعال وهو النار"[39]، هذا النص المهم يمثل مجمل الخريطة المعرفية السينوية المحكمة التي تنسجم فيها قوى المعقولات"الحاضرة في أحوال النفس، والتي هي قوة من قواها"[40].

وكذلك إن القوة الشوقية لعشق النفس للجمال، وقوتها الوهمية نحو تمثل الجميل، تنحو بالنفس نحو "القوة والشرف في الإرتقاء بالعقل الإنساني في المعرفة الصوفية"[41]، وهنا تتجلى بشكل كبير **ظهور النفس كفاعلية بين فعل التعقل وفعل التعشق عند ابن سينا**، أي أن النفس مقوم معرفي فاصل وأساس في تحديد الموقع الأنطولوجي للمعرفة، حسب إستعداد وإرادة وقوة الذات الإنسانية، ومدى فاعليتها نحو الموجودات، "فالإنسان في رأي ابن سينا، يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود، وإدراك القوانين الطبيعية، واستغرق في تفهمها، ولا يتم له ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل"[42].

إن ابن سينا كان على وعي بالتمييز المنهجي والتمييز اللغوي في تقديم فلسفته لقرائهِ، فهو قد قدم بوضوح وبشكل تعليمي أعماله مقيما "تمييزا أسلوبيا بين كتب وصفية تحليلية تعليمية، تحتوي على مناقشات جميع المواقف الرئيسية لمختلف الفلاسفة المشائين... وبين أعمال أخرى منفتحة على لغة رمزية ومصطلحات اتفاقية من علم الكلام والتصوف"[43].

(39) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج2 (م.س)، ص363 إلى 367.

(40) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، (م.س)، ص54..

(41) Ikbal.la Métaphysique en Perse traduit par: Eva de Vitray-Meyerovitch, Edition Sindibad, Paris, 1980, p.40.

(42) بولخماير مختار: نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1986، ص260..

(43) ديمتري غوتاس: دراسة في الفلسفة العربية في القرن العشرين، محاولة في =

إذن هذا التمييز تجلى كعمل تأسيسي مع اللحظة السينوية، فلغته الفلسفية إستثمرت الكثير من الخطابات والمعطيات الفكرية في الثقافة العربية الإسلامية، فكان وعي التجاوز لمركزية اللغة الفلسفية الأرسطية نحو لغة فلسفية أكثر انفتاحا على التمظهرات المعرفية للإسلام كثقافة وكتجربة، يشكل هذا الوعي لديه وعيا تاريخيا بفضل الآليات العلمية والمنهجية التي تجاوزت السياق الابيستيمي للتيار المشائي، واتاحت تصالح اللغة الفلسفية مع مفاهيم واصطلاحات كانت تعد مع أرسطو من خارج جنس القول الفلسفي الحق، وكان الأفق التأويلي العرفاني واعدا مع ابن سينا في تلقيح هذه اللغة الفلسفية الجديدة، هذا العمل الإجتهادي هو تاريخي، لماذا نقول تاريخي؟ من موقع انه خروج عن الأصول الفلسفية لتاريخ الفلسفة ذاتها منذ اليونان، فهو أعلن مشروعه هذا برؤيته حول "ضرورة تفريع ما كان يعتبر أصولا عند اليونان" -كما يقول-، هذه الرؤية في جعل الأصول فروعا، ليس أمرا هينا، أو مستسهلا في لحظة مبكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إنما هو مشروع فكري مؤسس "كان نتيجة استعمال عتاد قوي من الأدوات المنطقية والمعرفية والأنطولوجية، وبوعي من ابن سينا بأنه على مشارف فلسفة جديدة"[44].

= أسطوغرافية الفلسفة العربية، ترجمة سعيد البوسكلاوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 158-1959، ص105.

(44) محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، (م.س)، بيروت، ص179.

الطب عند الشيخ الرئيس
بين ديالكتيك التشريح
والإسقاطات الإيطيقية المعاصرة

■ مداسي مريم وفاء*

تقديم:

يذكر ابن باجه وهو طبيب وفيلسوف من الأندلس بأنه داخل مدينته التي ينظر لها في كتابه المتوحد لا يوجد لا قاضي ولا طبيب، ونفس الأمر نجده في المثل الأفلاطونية وفي فلسفة الفارابي، رفض القضاء، لأنه في المدينة الفاضلة توجد العدالة، ورفض الأطباء هذا ليس إنكارا للطب، بل بغية وجود إنسان كامل ومعقم لا تتسرب إليه الأمراض لذلك يقاس تقدم وتخلف الأمم بمدى استفحال الأمراض والفساد، فيعتبر الطب هو من المعرفة الإنسانية، وركناً من أركان الحياة الفاضلة خصوصا في زمن تطورات وتحولات المعاصرة فالسؤال اليومي الفلسفي هو كيف يعيش الإنسان في مأمن من رزقه وبدنه وفقط دون مطالب أخرى، فأعطي ميشال فوكو الطبيب كل السلطة لأننا نسلم له أجسادنا بكل أمانة، ومرجعيات العلوم الطبية الغربية تشهد لتاريخ العلوم أن لفلاسفة الإسلام نصيب فيها بحيث تعتبر جل محاولات الأطباء المسلمين ومساهماتهم الفاعلة في مجال العلوم التطبيقية مهمة، بقدر محاولاتهم في حل الكثير من المشاكل الصحية التي كانت تعتري المرضى في ذلك الوقت، لذلك كان مسعاهم الوحيد هو تحسيناً في حياة الأفراد، وذلك

* باحثة في الفلسفة جامعة سعيدة عضو (ة) مخبر تطوير سعيدة. الجزائر.

يكون من خلال البحث المتواصل عن حلول ناجحة وفعالة تحوي حياتهم الصحية، ومن بين ذلك الزخم الكبير في المجال الطبي نجد الشيخ الرئيس له إسهامات عديدة في المجال الطبي وأيضا له دراسات واسعة في جميع نواحي جسم الإنسان وتعود أيضاً أسبقية العديد من النظريات إليه، فما هي تطبيقات الطب عن الشيخ الرئيس؟ وكيف يمكن النظر إلى تجلياتها عند الغرب في زمانه وفي الأخلاق التطبيقية المعاصرة.

مرجعيات الطب عند المسلمين:

التدوال الإسلامي للطب الذي تجسد في مختلف أعمال فلاسفة الإسلام نعالجه من زاويتين: المستوى الأول معرفي فكري، أما المستوى الثاني فمن الناحية الدينية.

المستوى الأول: معرفي فكري

يعتبر الطب الإسلامي حلقة الوصل الذي ترجمت فيه العديد من أعمال سابقيه، في الحضارات التي سبقتهم وأغلبها اليونانية التي تألقت وبرزت في هذا المجال مثل أعمال ابقراط وجالينوس... وغيرهم من الأطباء اليونان الذين برزوا في هذا المجال، وقد كان اهتمام الفلاسفة الإسلام بهذا المجال مقتدين بالطب عند المصريين حيث كان اختلاطهم بالفرس والروم كبيرا جدا فأخذوا عنهم الطب، وأقدمهم هو لقمان الحكيم ثم جاء بعده ابن النديم وغيرهم من العرب اللذين برزوا وتعتبر إسهاماتهم بمثابة، الخطوة الكبيرة التي من خلالها ساروا في طريق العلم، وكانوا يعتمدون على الأعشاب لدرجة كبيرة والعقاقير خاصة آخذوا بعض وصفاتها من المصريين[1] وكانوا في بعض الأحيان يمزجون بين الحكمة الطبية ومختلف معتقداتهم الأسطورية والميتافيزيقية بحيث يجعلون الداء عقاباً إلهياً.

(1) محمد الصادق عفيفي، تطور الفكر العلمي عند المسلمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977، ص173.

والطب في الإسلام ارتبط بتعاليم الدين الجديد بحيث ان أول مقاصده الحفاظ على النفس، فكان المسلمون يأكلون بمقدار ويشربون بمقدار دون ما إفراط أو تفريط، وقبلهم أشار الحكيم اليوناني أبقراط المشهور بقسمه بأن الغذاء السليم وإتباع الحمية هي أول خطوات تجاوز كل أنواع السقم والمرض ونصح أيضاً بأكل المنتوج الفلاحى في فصله، وهنا يمكن أن نحدث مقاربة إيطيقية بين ما ذهب إليه ابقراط وبين ما يدخل في تطور المنتوج، حيث طبيعة الغذاء وجودته أصبحت من بين المسائل الإيطيقية المطروحة في الراهن.

وكما ذكرنا في بدء الكلام فالطب والحفاظ على الجسد في الإسلام هو إيمان، فبدايته كانت عقيدة وأنتهي بالفكر، وتدعم بحركة الترجمة حيث نقلت كل مؤلفات اليونان إلى العربية واستفاد منها ابن سيناء وابن رشد وابن الهيثم وجابر بن حيان... وغيرهم، لأن فكرهم كان موسوعياً، إذ فلسفة العلوم عندهم تجعل المعارف في مراتب منها الطب والفلسفة والإلهيات والطبيعيات، واختص كل فيلسوف بمجال في الطب لكن إذا كانت العوائق الإبستمولوجية في الإيطيقا المعاصرة تمس بالأخلاق وكرامة الإنسان مما جعل العلماء يهتمون بالإستنساخ وتأجير الأرحام والتعديل الجيني وغيرها من المسائل المعاصرة

فإن فلاسفة الإسلام واجهتهم عقبات خصوصا موقف الدين من التشريح وقدسية الجسد، فكانت أغلبية أعمالهم خفية ولم يسلموا من التنازع الديني والكلامي فأغلب أعمالهم استفاد منها الغرب ولم ينكروا هذا.إلا أن البعض منهم يعتبر أن إسهامات المسلمين كانت مجرد ترجمة حرفية يونانية وهذا يدخل في إطار موقف النزعة المركزية الأوروبية، إذ كل فكر وحضارة ومعرفة هي من نصيب الغرب ورثة اليونان ودائما يقزمون الشعوب الأخرى، وقد استفاد الغرب من معارف المسلمين في العصر الوسيط وهذا راجع إلى أن العصر الوسيط هو عصر الأنوار والعصر الذهبي عند الفلاسفة الإسلام، بينما هو عصر دوغمائية وظلمات وتخلف وإقطاع عند الغرب، وهذا راجع إلى التيولوجيا والتفويض الإلهي الشائع عندهم، بينما نحن نجد تصريحاً لأبي بكر الرازي في كتابه الحاوي «... ولقد جمعت في كتابي هذا جملا وعيوننا من

صناعة الطب مما استخرجته من كتب (أبو قراط) و(جالينوس) و(أرماسوس) ومن دونهم من قدماء فلاسفة الأطباء ومن بعدهم من المحدثين في أحكام الطب مثل (بولس وأهرون)»[2]، وهذا ما يدل على الحرص الكبير الذي كان يتميز به المسلمون في نسبة العلوم لأصحابها، وهذا ما يثبت الروح العلمية التي كانت لديهم مع العلم أنهم هم الأوائل الذين بادروا في ترجمتها من اليونانية إلى العربية، زد على ذلك أنهم حاولوا صياغتها على المنهج الديني الإسلامي ومحافظتهم على الطابع الإسلامي في هذه الدراسات متقيدين بالمنهج العلمي، وهذا ما زاد من رغبة العالم الإسلامي اليوم للعودة لعلوم الأوائل نظرا لما تستوحيه من موثوقية وتعتبر علوم أصيلة لأصحابها وهي اليوم بدورها تقدم فاعلية وراهنيه للبحث العلمي والطبي على وجه الخصوص.

فقد عمل الفلاسفة الإسلام دائماً على التوفيق بين الوافد اليوناني والرافض الإسلامي، واستفادوا من طب الرومان الذين برزوا في العمليات القيصرية التي شهد لها التاريخ، وهي مازالت مستمرة لحد الساعة.

المستوى الثاني: الجانب الديني

تعددت مجالات اهتمام الدين الإسلامي بجميع مناحي الحياة وهذا ما يدل عليه الطب النبوي لمدى اهتمامه بالمجال الطبي، إذ أن العلماء والحكماء المسلمين أولوا اهتماما كبيرا بالإنسان، لجعله يهتم بجميع حقوقه وعلى رأسها الكرامة والحرية، إذ ان هذا الإرث الكبير يظهر مدى المقاربة الإسلامية الطبية ومدى تمسكها بالمحافظة على حياة الأفراد، كونه عز وجل كرم بني آدم وجعلهم في أعلى مراتب عن سائر المخلوقات، ومن بين الاهتمامات التي أولاها سيد الخلق هي المحافظة على الكيان الإنساني من جميع النواحي التي تحيط به، كونه العنصر الأساسي لسير هذه الحياة، ولذلك اهتموا بالمعالجات الطبية واستعملوا العديد من الوصفات الطبية من أعشاب

(2) راغب أصفهاني، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية، ط1، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2009، ص36.

ولصقات وعجائن وحجامة، كل هذه كان أغلبها يستمد من الطب النبوي الذي ورثناه عن قدوتنا رسول الله وأتباعه[3] والذي كان سائدا في ذلك العصر على غرار طب اليونان والسريان وغيرهم.

وقد كان الهدف من هذا الطب أنه يثبت لنا مناحي القيمة الربانية والأولوية الدينية التي اختص به الدين الإسلامي الجانب الطبي، وهذا ما نجده في الحديث النبوي العلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان[4]، فعلم الأبدان هو العلم الذي يختص بجسم الإنسان الطب، وكان أيضاً بدوره الطب النبوي يوافق الرؤية الدينية مع العلمية المتمثلة في الطب، وهذا ما ينفي أن المسلمين الأوائل لم يكونوا أهل علم أو ليس لهم إسهامات طبية.

أقر الطب النبوي المسلمة الدينية والفلسفية القائلة بأن صحة المعارف لا يؤكدها سوي الوحي المنزل على محمد رسول الله، وهكذا فكلمة الفصل في الطب هي للوحي النبوي وليس لجالينوس أو ابقراط، فإن ظهور مثل هذا الطب يبين الاهتمام والمحافظة على المعرفة الطبية على المستوي الذي كان سائدا في زمن الصحابة، إذن ظهور هذا النوع من الطب لا يخفي أعمال سابقيه ولا تابعيه بقدر ما يشهد على وجود نمط من التفكير الطبي الذي كان سائدا في حقبة ما، فقد عرف عن رسول الله في شأن تلقيح النخل قال أنتم أعلم بأمور دنياكم[5] ولكن المسلمين لم يبقوا متمسكين بالطب النبوي فقط بل حاولوا أن يوسعوا من دائرة فكرهم خاصة في المجال الطبي حيث كانت لهم إسهامات عديدة في الطبابة والجراحة والتشريح وصناعة العقاقير والأدوية المناسبة للمرضى وغيرها من الصناعات الطبية، وعلى الرغم من جميع هذه الإسهامات إلا أنها كانت في بعض الأحيان تقابل بالرفض من جانبها التطبيقي حيث نجد أن فقهاء المسلمين رفضوا وحظروا بعض الممارسات الطبية

---

(3) محمد عبد الرحيم، الطب في الشعر العربي، ط1، دار الراتب الجامعية، 1999، ص8.

(4) رحاب نصر عكاري، ط1، ج2، دار الفكر العربي، بيروت، 1993، ص11..

(5) رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج3، ط2، بيروت، 2005، ص1182، 1184.

العملية، مثل العمليات القيصرية بعد موت الأم[6]، وهذا ما يدل على وجود بعض الحالات لتي استدعت شق بطن الأم من أجل إخراج جنينها، فالظروف التي كان يعيش فيها العلماء المسلمين كانت تحظر العديد من التطبيقات وتقف أمامهم للعديد من الاعتبارات منها قدسية الحياة، وهذا ما أدى إلى تراجع الزخم الفكري الذي كانت تزخر به الأمة الإسلامية في تلك العصور، واستغلال كل ذلك العلم من طرف الأوروبيين في العصور الوسطى التي كانت تشهد ظلاما وجمودا فكريا.

ورغم كل تلك الظروف السائدة في العالم الإسلامي إلا أن إصرار العلماء المسلمين على مواصلة أعمالهم التي تمثلت في موسوعاتهم الطبية ونظرياتهم في جميع الميادين مثل ابن الهيثم في البصريات، وجابر بن حيان في التخذير وغيرها، فجل محاولاتهم كانت من أجل أن يضيفوا للثرات الإسلامي جملة من الحلول وتشخيص العديد من الأمراض، فقد برعوا في ذلك وهذا ما يتمثل في العديد من كتاباتهم من بينها الإرث الزخم الذي جاد به الشيخ الرئيس ابن سيناء والمتمثل في كتاب القانون والشفاء والعديد من الرسائل، فما هي مسيرة الرجل، وما هي إسهاماته في المجال الطبي على غرار المجالات التي برع فيها الرجل.

الشيخ الرئيس وأهم انجازاته في الطب (380-428هـ/ 910-1037م)

يلقب ابن سينا بشيخ الفلاسفة ورئيس الأطباء حيث كان يتميز بأبحاثه الطبية بكل جدارة، هو أبو علي الحسين بن عبد الله فيلسوف وطبيب إسلامي ولد في آفشته في قري بخاري، وهو من عباقرة المسلمين برع في الطب والفلسفة والطبيعيات، ويعتبر منظم الفلسفة والعلم في الإسلام يعد المعلم الثالث للإنسانية بعد أرسطو والفارابي ولقب بالشيخ الرئيس كتبه كثيرة ومتنوعة وتمتاز بالوضوح والإيجاز، له كتاب الشفاء وكتاب القانون في الطب، وإضافة إلى موسوعة طبية تحتوي على ما ذكره الأطباء اليونان الأقدمون بالإضافة إلى

(6) رشدي راشد، المرجع السابق، ص1206.

ماساهم بيه العرب في هذا المجال، وترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، وأعيد طبع الترجمة ست عشرة مرة[7]، نظرا لما يكتسبه من أهمية في مجال الطب.

وكان من اهتماماته في العلوم هو علم الطب حيث كان دائماً عندما يتحدث عن تحصيله لعلم الطب لتلاميذه يقول (... ثم رغبت في علم الطب وصرت أقرأ المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب، ومهدت للمرضي فانفتح علي من أبواب المعالجة المقتبسة من التجربة مالا يوصف وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ستة عشر...)[8]، وهذه دلالة قطعية على انجازاته في الطب ومحاولاته الجدية التي كانت تعتبر بمثابة الإسهامات الكبيرة للرجل في وقته وهذا ما يتضح لنا من خلال مؤلفيه الكبيرين القانون والشفاء، ضف إلى ذلك استسهاله لهذا العلم عن العلوم الأخرى حيث يري عنه أنه وهو في سن مبكرة قام بالعديد من الإنجازات من بينها معالجته لأمير بخاري وعمره لا يتجاوز السابعة عشرة.

وقد تجلت إسهاماته في العديد من المعالجات لتلك الأمراض التي كانت سائدة في عصره، من خلال إنجازاته في تحضير الأدوية والإرشاد إلى طرق استعمالها، ودرس أحوال العقم وتحدث عن أسبابه وأيضا السل الرئوي والأمراض التناسلية، ، أيضاً لجأ إلى التطبيب بالتحليل النفسي وشرح أعراض مرض المانخوليا الذي أرجعه بعض الأطباء إلى الجن يقول في هذا الصدد (... نحن لا نبالي من حيث نتعلم الطب آن ذلك يقع عن الجن أو لا يقع بعد أن نقول إنه إن كان يقع من الجن فيع بأن يحيل المزاج إلى السوداء، فيكون سببه القريب السوداء، ثم ليكن سبب تلك السوداء جنا أو غير جن...)[9].

---

(7) باقر أمين الورد، معجم العلماء العرب والمسلمين، مرا: كوركيس عودا، ط1، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1987، ص55.

(8) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سيناء، ط3، دار المعارف، د ب، دس، ص117.

(9) عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص121.

ومن الجدير أن نذكر أن كتابه في الطب "القانون " هو من أهم المؤلفات العربية في هذا الاختصاص، وذلك نظرا لما يحويه من نظريات وحقائق عجز الكثيرون من العلماء عن التوصل إليها، فقد اعتبر العديد من العلماء أن هذا الكتاب هو المنهج الوحيد لدراسة الطب في عصر القرون الوسطى والنهضة، علما أنه درس كمرجع عام للأطباء، وأساسا للمباحث الطبية الأكاديمية في الجامعات الفرنسية والإيطالية، ومن ميزات هذا الكتاب أنه ولأول مرة في تاريخ الطب تم تقسيم فصول الكتاب إلى رأسية وصدرية وباطنية وعصبية وتناسلية وغيرها، وهذا ما يميز تصنيفه هذا عن الأطباء الذين سبقوه أمثال أبقراط وجالينوس التي كانت كتاباتهم مجرد شذرات ومقالات لا ترقى لما قدمه الشيخ الرئيس، فتصنيفه هذا للجسم البشري كان الأول من نوعه، إضافة إلى التزامه طيلة كتابه من شرح وتعبير لكل قسم من الأمراض من تذكير بأسبابه مرورا بنشأته وصولا إلى تقديم الحلول التي يمكن من خلالها أن يتم تجاوزه، وهذا ما جعل العديد من القراء يعتبرون أن كتابه يعد حديثا ويتماشي حتى مع العصر الراهن نظرا لما يحويه من تقنيات [10].

فيعتبر كتاب القانون في الطب من أشمل وأوسع الكتب التي بحثت في المواضيع الطبية في العصر الإسلامي، وقد قام في كتابه هذا بالتفريق بين الالتهاب الحاد الفاصل بين الرئتين وبين ذات الجنب، وأشار إلى عدوى السل الرئوي، وذكر كيفية انتشار الأمراض المعدية عن طريق المياه والتراب، وتعرض للأمراض الجلدية بدقة عالية في الوصف، كما أنه تعرض للأمراض الجنسية، وعرف الدورة المستديرة، والتهاب السحايا والالتهابات المختلفة في الصدر وخراج الكبد ووصف اليرقان وصفا وافيا ودقيقا، وكذلك تعرض لموت الفجأة والسكتة الدماغية، وذكر العقاقير التي تنشط القلب، وتحدث عن الآلام العصبية ومرض العشق، وغير ذلك من الآلام والأمراض التي تصيب الجنس البشري [11].

---

(10) محمد رضا الحكيمي، ابن سيناء، مؤسسة لأعلي للمطبوعات، بيروت، 1991. ص129، 131.

(11) مصطفي غالب، ابن سينا، منشورات دار ومكتبة لهلال، لبنان، 1998، ص64.

وقد ركز في العلاج على أهمية اهتمام المريض بالتغذية الصحية والمنومات التي لا ضرر فيها مع مراعاة العوامل النفسية، فقد كان منهجه في الطب والعلاج يستند أيضاً على جانب من الحيلة، لكون بعض الأمراض يمكن أن تكون في دائرة العشق ولا وجود لعضو عليل فيها، وهذا ما استدعي منه أن يكون فطنا إزاء مثل هذه الأوهام، وهذا لا يخفي لنا أنه باشر الطب على أنه علم طبيعي بعيد عن الأوهام والخرافات.

وبذلك كان يستلزم عليه أن يستعين بالفطنة، وأن لا ينسي مداخل النفس في تصحيح الأجسام حيث يقول الأستاذ كمستون **CUMSTON** في كتابه تاريخ الطب في عهد الفراعنة إلى القرن الثاني عشر "ما على الإنسان إلا أن يقرأ جالينوس، ثم ينتقل منه إلى ابن سيناء ليري الفارق بينهما، فالأول غامض، والثاني واضح كل الوضوح، والتنسيق والمنهج المنتظم سائدان في كتابات ابن سيناء ونحن نبحث عنهما عبثا في كتاب جالينوس"[12]، فهذه دلالة صريحة لدرجة المعرفة التي قدمها الرجل في الطب، وجدية البحوث التي قام بها والذي طالما سعى لتأسيس مجال طبي خاص به.

ويجب الإشارة أنه أول من اكتشف في العالم الحقن بالإبر تحت الجلد لغرض العلاج، من الأمراض وأيضا أول من استخدم التخدير[13] لإجراء العمليات الجراحية وهذان الاكتشافان المهمان في تاريخ الطب الإسلامي مازالا لحد الساعة معمولاً بهما في جل العمليات الطبية الحديثة، فهذا الفضل يرجع للشيخ الرئيس.

ومن أعماله أيضاً لدينا الأرجوزة في الطب الجامعة لأصول الطب الإسلامي من آيات مقفاة وسهلة الحفظ، وعددا كبيرا من الرسائل بالغربية والفارسية[14] على السواء، إذن يمكننا أن نقول أن الرجل كان دائماً يسعى

---

(12) عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص124.

(13) محمد رضا الحكيمي، مرجع سابق، ص137.

(14) حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، تر: صلاح الصاوي، مرا: ماجد فخري، ط2، دار النهضة للنشر، بيروت، 1986، ص37.

لإقامة صرح خاص به في مجال الطب، حيث أنه وحدا الأصول الأبقراطية والجالينوسية، وهذا ما ساعده كثيرا في تقبل المسلمين لمثل هذه الأفكار الجديدة، ومحاولاتهم في نقلها، وجمعها عن سابقيهم مع المحافظة على النصوص القديمة التي ساهمت في بناء أفكارهم، واعتبار علوم سابقيهم مرجعيات يستندون لها في الحاجة، إضافة إلى تطويرهم لهذا العلم من خلال تلك المرجعيات وهذا ما فتح الباب لديهم في معرفة العديد من التقنيات التي لم تكن معروفة لدي من سبقوهم "آباء الطب القديم " فقد طوروا في العلوم الطبية بجميع مجالاتها مثل الجراحة والتشريح، فما هي الغاية من علم التشريح لدى المسلمين، وابن سينا على وجه الخصوص؟ وما هي الأعضاء التي قام بتشريحها الشيخ الرئيس؟

كرونولوجيا علم التشريح:

كانت بدايات علم التشريح منذ القديم إلا أنها لم تكن مدونة بل كانت مجرد معارف بأشكال الأعضاء وهيآتها، وقد حصلوا هذا العلم من خلال تشريحهم لبعض الحيوانات التي لها نفس التركيبة البشرية، وبالرجوع إلى البدايات الأولى لهذا العلم نجد أنها بدأت مع المدرسة الإسكندرية المشهورة، التي أنشأها بطليموس الأول الذي تولي مصر بعد الاسكندر الكبير، فقد أمرت الحكومة في ذلك الوقت بدفع جثث القتلى من جراء أعمالهم إلى المدرسة الطبية لهدف تشريحها والاستفادة منها في المجال الطبي العلمي، أما القدماء المصريون كانت غاياتهم في ذلك صريحة وهي من أجل إتقان صناعة وتحنيط أجساد موتاهم، ثم جاء بعدهم اليونان فاعتنوا بذلك أيضاً لكونهم كانوا يقدسون الحياة الإنسانية، كما كانوا يقدسون الأعضاء البشرية لذلك اعتبرت مساهماتهم كبيرة في هذا المجال، حيث يعتبر أرسطوطاليس أول من شرح الحيوانات الحية وكتب بعض التعاريف فن التشريح التي أخذها من بعض الحيوانات التي تشبه الإنسان[15].

(15) يوحنا ورتبات، كتاب التوضيح في أصول التشريح، بيروت، 1781، ص15، 17.

فكلمة تشريح هي ترجمة حرفية يونانية ومعناه في الأصل تقطيع الشيء إلى أجزاء، إذ هو في معناه يتضمن الفتح والشرح والوصول بالعضو المشرح إلى المعرفة الجزئية والكلية لهذا العضو وهذا هو غرضه الأساسي، حيث من خلاله نعنى بدراسة الجسم، وتموضع أعضائه وأجهزته وأنسجته ومختلف تراكيبه، وهذا يكون عن طريق تقطيع الجسم إلى أعضاء منفصلة(16)، ضف إلى أن علم التشريح يبحث عن الأجزاء التي تتألف منها الأجسام الآلية بالنسبة للأعضاء المجاورة لها، ولذلك يقسم التشريح إلى عملي وهو صناعة التشريح ونظري هو علم التشريح، إذا علم التشريح هو العلم الذي يهتم بدراسة جسم الإنسان وكذلك الأعضاء والأجهزة التي تكونه، حيث يختص بوصف الجسم البشري في مجمله وكذلك أجهزته ونواحيه وأعضائه مثل وصف العظام والعضلات... وغيرها، وكما يدرس علم التشريح العلاقة بين مختلف هذه الأجهزة والأعضاء والتأثير المتبادل بينهما.

أما بالنسبة للعلماء المسلمين فقد برعوا في علم التشريح لدرجة كبيرة من طرف العديد من الأطباء اللذين حولوا مشاهداتهم إلى تجارب تطبيقية، رغم تصدي رجال الدين لمثل هذه الإنجازات لاعتبارها تمس بقدسية الإنسان وتحد من كرامته وحريته وهذا مخالف لتعاليم الدين الإسلامي، إلا أن المسلمين لم يقفوا عند هذا الحد بل واصلوا مسيرتهم فنجد على سبيل المثال الفيلسوف والطبيب ابن رشد يقول "من أشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله"(17). وهذه دعوة من الفلاسفة والأطباء للتمسك بهذا العلم لكونه يبين العديد من الخبايا في جسم الإنسان، وأيضا من بين الأطباء المسلمين اللذين نشهد لهم بمساهماتهم في هذا المجال هو الشيخ الرئيس من خلال التفصيلات لتي أوردها في كتابه القانون في الطب حيث يعتبر مرجعا هاما في العلوم الطبية، وخاصة علم التشريح الذي قدم فيه الكثير من المعارف التي لازالت ليومنا هذا ينتفع منها، وجاء بعده ابن النفيس في كتابه تشريح القانون

---

(16) يوحنا ورتبات، المرجع السابق، ص14.

(17) رشدي راشد، مرجع سابق، ص1217.

لابن سينا حيث أدرج فيه جل الأعضاء البشرية للجسم الإنساني التي قام بدراستها من خلال ابن سيناء، حيث شرح ما تقدم به الشيخ الرئيس من تفصيلات للعضو البشري في صور الأعضاء الباطنية وتشريح الأعضاء الآلية وغيرها من الأمور، فما غاية ابن سيناء من خلال تشريحه غاية ابن سيناء من التشريح[18].

تقدم العلماء المسلمون في هذا العلم ومن بينهم ابن سيناء حيث اعتبر أن علم لتشريح جزء منه يعود للعلم والآخر إلى العمل، والبعض المتبقي إلى الاستدلال.

أولا: انتفاعه في العلم والنظر وذلك يرجع إلى توفيقه ومواصلته لمعرفة جسم الإنسان، بهذا يسهل للباحث أو الطبيب في البحث عن أحواله وعوارضه.

ثانيا: أما الانتفاع به في العمل فهذا يرجع لدافع قوي هو معرفة الأعضاء التي يتكون منها الجسم البشري، ومن خلال هذا يتمكن من تشخيص الحالات ويوفق في وضع الضمادات في مكانها، علاوة على ذلك يسهل عليه التعرض لنفوذ وقوام الأعضاء المتضررة.

ثالثا: أن يتعرف على مبادئ شعب الأعضاء ونحوها، ومواضع كل تلك الأعضاء وهكذا يتمكن من خلال هذه الدراية أن يجد البديل إما بخلعه أو نحو ذلك.

رابعا: أنه يعرف كل ما يربط العضو بالعضو الآخر، وهكذا يتفادى عند التشريح قطع شرايين أو عصب ونحو ذلك من الصعوبات التي يمكن أن تعتريه.

وأما بالنسبة لاستفادة الطبيب من التشريح في الاستدلال فذلك حتما يكون لأجل سابق النظر وقد يكون لغير ذلك، مثل أن يحتاج الطبيب استئصال عضو فإنه مرغم أن يكون عالما في التشريح، لأنه بدون هذا العلم لا يستطيع أن يقوم بهذه العملية.

---

(18) سلمان قطابة، تشريح القانون ابن سيناء لابن النفيس، فرنسا، 1981، ص5، 7.

وبالنسبة لتلك الأمراض التي تصيب الأعضاء الباطنية، فإن الطبيب هنا ينتفع بذلك الاستدلال الذي يعني بجواهر الأعضاء أو من بعض الأعراض التي تنتج عنه أو يمكن أن ينتج من خلالها الاثنان، إذن فإن اعتماد ابن سينا على الاستدلال في بعض الأمور لتوصيل المعرفة العلمية لجسم الإنسان كان دائم الاستعمال في تقنياته الطبية.

فالشيخ الرئيس قدم فصلا في التشريح من عظام ومفاصل وعضلات فقد دقق فيها عظما عظما، وكما تحدث عن كل مفصل وعضلة من عضلات الجسم، كما أورد في كتابه القانون في الطب عن تشريح الأعصاب وجعل ذلك في ستة فصول، وتعرض إلى التشريح العصب الدماغي ومسالكه وأيضا عصب نخاع العنق وعصب فقار الصدر، وعصب فقار القطن، وتشريح العصب العجزي وكل هذا كان بدقة كبيرة، لا يخالف ما هو مقدم اليوم في الأكاديميات الطبية والكليات والجامعات، فلم يترك الرجل عضوا من الجسم إلا وفصله تفصيلا دقيقا بتقديمه لجميع مسالكه والأعضاء المحيطة به، وهذا ما جعل من قدرة الشيخ الرئيس أن يشخص ويقدم الدواء الفعال لكل مرض، فما قدمه ابن سينا في التشريح يشكل زخماً فكرياً كبيراً، ويعتبر مفخرة للعالم الإسلامي ومرجعا أساسيا، فرغم نقص الآلات إلا أن الرجل برع وبشكل خاص يميزه عن غيره، فما هي رهانات هذا العلم في العصر الحاضر؟وهل يلغي التشريح إيطيقا حرية الأفراد أو كرامتهم؟

إسقاطات علم التشريح على الجانبين التطبيقي والإيطيقي

البعد التطبيقي للتشريح:

وبعد أن صوبنا النظر لعملية التشريح التي كانت تمارس ولازالت لحد الساعة لكن بأشكال أخري لكون عملية التشريح كانت هي البداية الفعلية للطب وتقنياته التي تتطور يوما بعد يوم، مع العلم أن الممارسات التشريحية وبأشكالها المختلفة هي التي تطرح العديد من المعيقات في الفكر الراهن، خصوصا على الجانب التطبيقي للإنسان، فالتطبيقات للعملية لتشريح الطبي ومختلف قضاياه سواء زراعة الأعضاء البشرية أو نقلها من شخص لآخر،

وكذلك تقنيات التحكم في الإنجاب تبقي مطروحة ومتداولة من زوايا مختلفة فلسفية، الإيطيقية، دينية، ونحتاج من خلالها إلى حكم الفقهاء وحتى مختلف الأديان الأخرى لها آراء وأيضا نجد الطرح في القانون، فمن الناحية القانونية عندما أصبح الطب يستطيع أن يستنسخ شخصين بنفس البصمات هذا ما يفتح جدلاً كبيراً، وضف إلى ذلك موقف علماء النفس وعلماء الإجتماع، وموقف الفلاسفة تبناه علماء تفلسفوا لأن الأزمات التي وقعوا فيها أدخلتهم في ميدان الفلسفة التطبيقية، فلم يعد البحث هدفه تطوير الطب أوالتشريح، وإنما أخذ صبغة ابستيمولوجيا تدرس نتائج تشريح وتقدم الطب وهذا طرح ابستيمي ارتبط بمستوي ايطيقي خالص، فيما يتمثل الجدل الإبستيمي بين تطور الطب، والهندسة الإنسانية وإسقاطه على جدل ايطيقا ونتائج البحث؟

البعد الإيطيقي لتشريح:

الحديث عن علم التشريح هو بالضرورة العودة إلى أصوله، وهذا ما حاولنا العمل عليه، إلا أن لكل علم نتائج ومميزات عن العلوم الأخرى، ولكن ما لاحظناه من خلال ما تقدم أن أصل العلوم البحتة اليوم في المجال الطبي كالهندسة الوراثية والعمليات القيصرية، وتقنيات الإنجاب وغيرها، يعود أصلها لعلم التشريح الذي حدد معالم بعض التجارب الطبية في الراهن، وبدوره حاول أن يجعل الإنسان هو محور العملية الطبية، ولكن هذا الإنسان طرح العديد من التساؤلات من خلال الممارسات التي تقع على عاتقه فإذا رجعنا إلى تلك الحقبة من الجانب الفكري نجد أن أعمال فلاسفة الإسلام كان يتخللها جانب إيطيقي في أعمالهم، ومن بينهم الشيخ الرئيس وهذا ما يتجلى في أعماله حيث كان يدعو دعوة صريحة لضرورة اهتمام الطبيب بالمرضي ومعاملتهم بطيبة والحذر، وإذا أسقطناه على الايتقيا الطبية المعاصرة نجد أن من مبادئها وجوب الاهتمام بالمريض والتكفل به ورعايته، وهذا متضمن في تعاليم ديننا الإسلامي، فهذه العلاقة بين الطبيب والمريض كانت ولازالت لحد الساعة، لكون المحافظة على كرامة الإنسان ضرورية ومهمة في الحياة الإنسانية وهذا ما يبرز الدور الإيتيقي اليوم، ومن خلال تفعيل هذا المبدأ يكون للمريض حرية.

فغاية ابن سيناء من خلال علم التشريح الذي تقدم فيه كثيرا، هو محاولاته لمساعدة الإنسان لمواصلة حياته على أحسن الظروف، وذلك من خلال استئصال العضو المريض أو وصف أدوية أو ما شابه ذلك للحد من انتشار المرض في جميع الجسم، وهذا أيضاً يعتبر جانباً إيتيقياً حاول من خلاله أن يبرز، وبالتالي فأخلاقيات الطب أثرت في على الفلسفة الأخلاقية بحيث كانت نقطة التحوّل من الأخلاق النظرية الكلاسيكية إلى الأخلاق العملية التي هي تدرس وتعايش مختلف المستجدات البيولوجية والبيئية والسياسية والاجتماعية.

فالهدف لا يخرج عن الطرح الخير الأخلاقي لأن مختلف التحولات تمس بكرامة الإنسان وطبعه البيولوجي والفيزيولوجي والبسيكولوجي، ولذلك الاهتمام المعاصر بالفلسفة بعد الوجود الذي برز في فرنسا وألمانيا مع فلاسفة تيار الوجودي ثم الاهتمام المعرفي مع الوضعية المنطقية فلسفة التحليل يظهر في الأفق انشغال فلسفي آخر، هو البعد الاكسيولوجي القيمي وتصبح فلسفة القيم قبلة لكل الدراسات، حيث أصبح يتفلسف الطبيب ورجل القانون وعالم الاجتماع ويلتقي معهم رجل الدين، لكن الطرح التطبيقي للأخلاق ومرجعياته الأولي هو التصور الكلاسيكي للأخلاق، والبحث عن الذي هو مناسب وإنسانيته على حد سواء، أما الأخلاق الطبية التي تحدثنا عنها قديما في الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية فكانت مرتبط بالشخص، وأخلاق المهنة واحترام الآخر مازال المبدأ موجودا في القيم المعاصرة، حيث أصبحت مرتبطة بنتائج الطب وبالأدوية والهندسة البشرية، وإشكالية الوجود لتفتح الأفق أمام تفلسف العلماء والأطباء، فأصبح لكل علم فلسفته بدل من الطرح الكلاسيكي فلسفة واحدة لجميع العلوم.

لقد حاولنا من خلال ما تقدمنا به أن نلقي نظرة على علوم سابقينا من الجانب الطبي الإسلامي، وذلك متمثل من خلال مساهماتهم الفاعلة في تاريخ الفكر البشري، ويعتبر الشيخ الرئيس أحد أعلام هذا الفكر نظرا لما قدمه في الطب وهذا ما يتضح من خلال كتابه الأسطورة القانون في الطب، وأيضا بالنسبة لعلم التشريح الذي عرف مجالا واسعا معه من خلاله تطبيقاته

وتفصيلاته لكل عضو بشري، ولا يخفي علينا أيضاً مساهماته الفاعلة لتوصله للعديد من الحلول للأمراض التي كانت متفشيّة في ذلك الوقت، فبراعته في الطب جعلت الجامعات الأوروبية تلجأ إليه في العديد من النظريات، وتستعين بكتابه في أكثر من موضع وهذا ما تؤكّده الترجمات الكثيرة والطبعات العديد لهذا الكتاب، ومن الجانب التطبيقي نجد أنه حاول بقدر الإمكان أن يشرح العضو بغية تدقيق النظر فيه والمضي به، وهذا ما أسقطناه على الجانب الإيتيقي للأخلاق المعاصرة، فمهما حاولنا الإلمام بفكر الشيخ الرئيس فنحن على دراية تامة بأننا لن نوفيه حقه وهذا يعود لحجم فكره الذي يعتبر موسوعياً.

حضور ابن سينا
«في الفكر المسيحي الوسيط»

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي*

لقد كان هناك حوار كبير قد حدث بين الثقافة الإسلامية من ناحية والغرب المسيحي في العصر الوسيط من ناحية ثانية كان له عميق الحضور في تلك الحقبة المعرفية، من تاريخية العلاقة مع الآخر والتي يمكن أن نتخذ منها باب للدرس والحوار المعرفي بين الثقافتين، فقد كان هذا البحث يحاول الحفر في تلك العلاقة من خلال تناول شخصيه فلسفية عميقة الاثر والحضور في زمانها انها شخصية الشيخ الرئيس ابن سينا وحاولت هنا ان اتناول حضورها من خلال التاصيل إلى امرين الاول الترجمة والثاني التاثير في مجال مبحث الوجود الذي تركه ابن سينا في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

أولاً: فعالية ترجمة التراث العربي-الإسلامي «ابن سينا نموذجاً»

1 - الترجمة:

لاشك ان الترجمة مثلت قناة من اهم قنوات الاتصال بين الغرب والإسلام وهي بذلك داخلة في تأثير العوامل الخارجية في تشكيل الثقافة الغربية، وهي أيضاً تعبر عن تقنيات الاتصال وكيف تم للتراث الإسلامي ان يتسرب إلى داخل الغرب المسيحي، من ناحية أخرى يجب التنويه إلى ان النقل لم يكن قاصراً على العربية بل كانت هناك ترجمات من اليونانية بمعنى

* جامعة الكوفة، كلية الاداب، قسم الفلسفة.

ان النقل لم يكن قاصراً على التراث الإسلامي بل التراث اليوناني.

وهنا تبرز إشكالية لابد من التنويه عنها ان هناك من يرى ان النقل من اليونانية كان اسبق منه عن العربية بمعنى انهم يريدون القول ان التأثير العربي-الإسلامي، الذي لم يستطيعوا نكران تأثيره وحاولوا التأكيد على انه لعب دوراً هامشياً فقد سبق بالتراث الأصلي اليوناني، وبذلك ارسطو حاضراً بشكل مبكر وبذلك يتم تهميش دور التراث الإسلامي الذي يتعاملون بالأساس معه على انه مجرد تراث وسيط اي انه تراث حفظ التراث الأصلي الذي يتصف بالإبداع وهو التراث اليوناني وحتى دور الوسيط الذي عملوا على تهميشه، وهنا نتساءل اذا كانت الترجمة من اليونانية اسبق وان ارسطو كان حاضراً، ولهذا (لقد استعمل هؤلاء ارسطو استعمالاً واسعاً قبل ان تنشأ مدارس الطوائف بزمن قليل، ونعني بهذه الطوائف طائفة الرومنيكان وطائفة الفرنسيسكان)[1]. اذ لم ترجم الفكر الفلسفي والعلمي العربي؟ اذا كانت هناك حاجة ملحة دفعت اللاتين إلى ترجمة الفكر العربي -الإسلامي. لكن هناك بعضاً من الدارسين العرب من يردد ذات المقولات تحت ذريعة يرون من خلالها التراث على انه فرع مقابل ما هو اصل هو التراث اليوناني ويتهمون التراث العربي-الإسلامي بانه مزج الفكر الارسطي بالأفلاطونية المحدثة من جهة وان الترجمات أساءت نقل تراث ارسطو، لهذا فان القديس توما الاكويني (Thomas Aquinas) أدرك هذا التناقض لذلك اعتمد الترجمة من اليونانية اذن وهنا نتسأل اذا لماذا ترجم هذا التراث الافلاطوني، ونحن نرى ان المسيحيين كانوا بحاجة إلى تراث توحيدي يكون وسيطاً بينهم وبين اليوناني. ويمكن وصله بتراثهم ومحيطهم التداولي وهذا ما تحقق، ومن هنا فالتراث الإسلامي مهم وقد كانت الترجمة هي الوسيلة لانتقاله، وكانت تدل على إعجاب (الكثير من الأوروبيين بالحضارة العربية الإسلامية وسعوا جاهدين للتعرف على اوجه كثيرة منها. وكان في مقدمة هؤلاء الناس رجال الدين الذين شجعوا ترجمة

---

(1) The Encyclopaedia of philosophy, edited by Paul Edwards Macmillanco. the Free NewYork, 1967, p.303.

الكتب من العربية إلى اللغات الأوربية)[2]. ومن ابرز مراكز الترجمة:-

أ - طليطلة:

كانت طليطلة من المراكز القديمة الذي شهد منها الفكر العربي الإسلامي واليوناني العبور إلى العالم اللاتيني المسيحي أو أعمال ارسطو وشروحها وغيرها من أعمال الفلاسفة سواء كانوا عرباً أم يونانين. وما اهل طليطلة دون سواها وجعلها تقوم بهذه الوظيفة بوصفها جسراً بين الحضارات كونها كانت مكان استقر العرب فيه واقاموا كيانهم الثقافي فيه، اذ استقر العرب فيها طويلاً وعرفت الحضارة العربية الإسلامية بكل جوانبها ومنها الفلسفة، اذ استعاد الأسبان هذه المدينة في العام (874هـ) واضطلعت بعدها بدور مهم في التاريخ الفكري لأوربا ويمكن القول ان طليطلة بحضارتها العربية الإسلامية هي التي غزت أوروبا بارسطو اولاً ثم بشراحه ثانياً. ويمكن القول ان وقوف الغرب لاول مرة على مؤلفات ارسطو كاملة، يرجع في الحقيقة إلى مشروع جماعي ضخم للترجمة ساعد في نجاح هذا المشروع العرب واليهود اذ كانوا يتمتعون في ظل الحاكم المسيحي بتسامح شديد[3].

ب - صقليه:

هي بلاط ملك نابولي، وصقلية الملك فردريك الثاني (1197-1250)[4] وابنه (منفرد)، حيث كانت تترجم الكتب العربية واليونانية اذ انه في

---

(2) يوئيل يوسف عزيز، اثر الفلسفة العربية في الفكر الأوربي خلال القرون الوسطى، م. أفاق عربية العدد الثاني، مايس، 1985، بغداد، ص65.

(3) زينب الخضيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1985، ص21.

(4) تصف زيغرد هونكه: «إنه منذ مئتي سنة قدم العرب الى صقليه من تونس من المنطقة التي حول القيروان وحولوا خرائب صقلية الى حدائق غناء. وعندما هاجم النورمان الجزيرة هاجر بعض العرب وبقى البعض الاخر. اذ تحول الفاتحون الجدد الى رعيه وديعة تقودها جماعة العرب. ومن هنا يعود الفضل الى العرب في جعلهم (روجر الثاني) اغنى ملك في اوروبا يوم كان اصغر ملوكها. ثم فريدريك الثاني الذي استطاع ان يتفق مع المسلمين بما يخص البيت المقدس... وقد اشغف فريدريك بتبادل الأفكار مع الشرق برغم مشاغل دولته العديدة. =

هذا المركز كانت حركة باتجاهين الأولى من اللغة العربية والثاني من اللغة اليونانية كانت أسماء مهمة من الذي نقلوا عن اليونانية مباشرةً (روبرت جروستيت)[5]. وجيوم ودفرني Guillaume D'Auvergne[6]. والفريد الإنجليزي[7]، أو الفريداون سرثل، نقل عن اليونانية، وعن العربية، وميخائيل سكوت[8] وهرمان الألماني[9]. إذ كان الملك فردريك يعتقد ان العرب يمتازون بحرية الفكر بالعلم العقلاني لذا اصبح بلاطه مركزاً للحضارة العربية والحرية الدينية إذ كان يحلو له ان يعيش في مدينة (بالرمو) في حاشية تزخر بالعرب واليهود ولذا يمكن القول بان القرن الثالث عشر كان عصر الإلحاد في الغرب، وذلك ان شغف (فردريك الثاني بالفلسفة العربية كان يسير جنبا إلى جنب مع حركة الحادية غزت أوروبا وإيطاليا على وجه الخصوص في ذلك الحين. ومن المؤكد ان وجود المسلمين في أسبانيا وجنوب ايطاليا وصقليه وقد ساهموا، على نحو ما في عدم الايمان لدى المسحيين وبيان ذلك الأمر ان الدراسة المقارنة للديانات الثلاث ادت إلى نشأة نوع من عدم الاكتراث

= وكثرة مشاغله مع اعدائه، فاقترب من العالم العربي وقد أرسل في زمن الملك الكامل رسالة الى سوريا فيها أسئلة يرجو الإجابة عليها كان من بينها أسئلة متعلقة بالطب والفلسفة، ولكنهم لم يستطيعو الإجابة على الأسئلة الرياضة. ولكن الكامل رغب ان يكمل الإجابات فبعث ببقية الأسئلة إلى الموصل حيث (المفضل) وكان حجة في العلوم والهندسة، ولكن لم يستطع فعرضها على ابن يونس الذي درسها حتى وجد الإجابة على الأسئلة وارسل ابن عمر الحل للملك الكامل. وعندما قدمت إلى سوريا وجدت من العلماء ثناء انظر: زيغرد هونكه -شمس العرب تسطع على الغرب، منشورات المكتب التجارية، ط3 بيروت، 1975، ص411-428.

(5) روبرت جروستيت مترجم إنجليزي في جامعة اكسفورد.

(6) جيوم موريكي مترجم نقل عن اليونانية وراجع ترجمات سابقة. منقولاته الارسطوطاليس، كتاب السياسة، 1260 وتدبير المنزل 1267 وشرح الاسكندر الافروديسي على الاثار العلوية 1260 وشرحه على الحس والمحسوس وشرح سمبليقيوس على المقولات 1266.

(7) الفرد الانجليزي، مترجم نقل عن اليونانية والعربية نقل من العربية كتاب النبات وكتاب اخر ونقل عن اليونانية 1215 كتاب النفس وكتاب التنفس وله كتب أخرى، يوسف كرم المرجع السابق، ص129.

(8) ميخائيل سكوت (؟-1231) ومن هذا يظهر ان ابن سينا عرف قبل ابن رشد. يوسف كرم المرجع السابق، ص128 وزينب الخضيري، اثر ابن رشد من فلسفة العصور الوسطى، ص28.

(9) هرمان الالماني (؟1272) نقل شروح الوسطى لابن رشد.

بالدين. وعلى هذا النحو نشأت الفكرة الإلحادية القائلة بمعنى الكلمة وهي الفكرة الفذة في القرن الثالث عشر وهي تشبه جميع الأفكار الجديدة في انها تعبر عن اتساع نطاق المعرفة بالكون والانسان. وعلى هذا يمكن ملاحظة أمرين:

1 - إن مبدأ القرن الثالث عشر يعد اللحظة التاريخية التي بلغت فيها الحركة العقلية الإلحادية أوجها من القوة.

2 - إن الإمبراطور الروماني المقدس كان باعث هذه الحركة العقلية وحاميها[10]. فقد كانت صقلية ذات حسنات من الوجهة الثقافية، إذ تلاقت فيها الحضارات الإسلامية والبيزنطية والإيطالية والألمانية وامتزجت على نحو لم يشهده اي مكان اخر، وكانت اللغتان اليونانية والعربية ما زالتا لغتين حيتين في صقلية، وتعلم فردريك الكلام الطلق بست لغات. وكان ملما بالفلسفة العربية خير المام[11].

وهناك مراكز أخرى تأتي بعد المركزين سابقي الذكر وهي:

1 - إنجلترا (جامعة اكسفورد) حيث روبرت جروستيت المترجم عن اليونانية.

2 - البلاط البابوي، وبخاصة في عهد ادريان الرابع (1261- 1264).

3 - القسطنطينية وقد كان الصليبيون قد فتحوها عام 1204 وأسسوا فيها الإمبراطورية اللاتينية حتى سنة (1261) فقصد إليها إرساليون فرنسيون وأساتذة من جامعة باريس (فرنسيسكان ودومنيكان) اشتغلوا بالنقل عن اليونانية وارسلوا المخطوطات إلى باريس فنقلت منها.

الظروف التي ساعدت على ازدهار الترجمة:- هناك ظروف عديدة ساهمت في ازدهار الترجمة منها. ماهو داخلي والتي يمكن ان نرصدها في هذه العوامل:

---

(10) محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، القاهرة، (د. ت)، ص59.

(11) برتداندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ت. زكي نجيب محمود، الكتاب الثاني، ط2، ص221 وحكمة الغرب جـ1، الكويت، 1983، ص291.

1 - التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، لان الوضع الاقتصادي- الاجتماعي كان وراء انقسام المجتمع إلى طبقتين متواجهتين، طبقة عليا تشمل الملاك ورجال الاكليروس وعلى رأسها الملك بالطبع، وطبقة دنيا هي طبقة الجماهير المستعبدة في المدن والريف والتي تعمل لسد احتياجات الطبقة المسيطرة[12]. كانت الحياة الثقافية تمثيلاً لها إذ سيطرت الكنيسة تماماً على التعليم فوجهته لخدمة المسيحية والحياة الدينية فاصبح غايته حفظ التراث وخاصة اللاهوتى منه. لكن التغير سرعان ما حدث في الحياة السياسية فقد قويت سلطة الملوك في فرنسا وإنجلترا، وظهر الدستور واختفت الحروب بين النبلاء والحياة الاجتماعية والاقتصادية أيضاً تغير في النظام القطاعي وظهرت الطبعة البرجوازية والصناعية وقد أصاب هذا التغير المدن اكثر من الأرياف وصاحب هذا تراجع عادات وتقاليد وقيم الإقطاعية وظهرت ودساتير تقنن حقوق الكنيسة[13].

2 - استرداد الأراضي التي كانت لدى المسلمين في أسبانيا واصبحت أسبانيا جسراً ثقافياً بين الإسلام والغرب المسيحي بحسب ما ذكرنا سابقاً.

3 - ظهور العاهل فردرك الثاني ملك صقلية في القرن الثالث عشر إذ ظهرت دراسات مقارنة بين الأديان.

4 - نمو الجامعات إذ جمعت في سنة (1200) جميع مدارس باريس تحت أشراف هيئة واحدة بفضل البابا (انوسنت الثالث) والإمبراطور (فيليب اوغطس) إذ صدر كل من البابا والملك الفرنسي سنة (1215) قوانين هذه الجامعة اي جامعة باريس.

الأسباب الخارجية

1 - الآثار التي تركتها الحروب الصليبية من انتشار ظاهرة تعلم لغات

---

(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت، (د.ت)، ص127.

(13) زينب الخضيري اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، بيروت، 1985، ص20.

الشرق بين المسيحيين منها اللغة العربية، ساهمت في نقل اعمال الترجمة إلى العربية إلى أوروبا وهي التي ترجمت فيما بعد إلى اللاتينية على اثر الاحتكاك بين الطرفين.

2 - استيلاء الغربيين على القسطنطينية اليونانية التي ترجمت عنها فيما بعد ذلك كتب ارسطو الميتافيزيقا والطبيعة[14].

اما عهود الترجمة والمرجعيات التي ابتدأت بها:- وهنا يقدم لنا يوسف كرم توصيف الترجمة بقوله في الأول جاءت عن العربية اكثر منها عن اليونانية وفي الثانية جاءت كلها عن اليونانية[15]. الا ان جزءاً من منطق ارسطو طاليس معروفاً لدى فلاسفة القرون الوسطى في اللاتينية في عام (1128) جيمس الفينسي (James of Venice) ترجم (التحليلات-Analytics) ومحاورة السفسطائي Sophistical Arguments من اليونانية إلى اللاتينية وكتاب المنطق الجديد كان يعرف بـ(LogicaNovo)، وقد ظهرت أجزاء كتاب المنطق إلى جانب الحوارات والتراجم كانت تعيش في القرن الثاني عشر في ترجمة (بوثيوس Boethius) وعلى أي حال فان الترجمة الكاملة للمنطق تأثرت كثيراً في منتصف القرن، ومن الجدير بالذكر فان ترجمة هنري ارستيوس Henricus Aristippus عن اليونانية الكتاب الرابع من الآثار العلوية Meteorologica (1162) ويؤكد كوبلسون: انه من الخطأ تصور ان الفكر المدرسي اللاهوتي اللاتيني كان يعتمد كلياً على الترجمات من العربية أو حتى الترجمة من العربية كانت دائماً تسبق الترجمة من اليونانية. وترجمة (هنري ارستيوت Henricus Aristippus) للكتاب الرابع لأثار العلوية من اليونانية سبقت ترجمة (جيراردكريموني) (Gerad of Cremonas) وفوق ذلك بعض (الميتافيزيقا -Metaphyics) وقد جاءت الترجمة من اليونانية قبل (وليم موريك William of Maerbeke) بعد سنة (1260) والتي اعتمدت عليها ترجمة سانت توماس (-St Thomas) وقد تبين ان هناك ترجمة سابقة من الإغريقية بالاعتبار فان كتابات

(14) المرجع نفسه، ص51.

(15) يوسف كرم، المرجع السابق، ص127.

ارسطو طاليس الأخلاقية ترجمة الكتب (3، 2) كانت متوفرة، في القرن الثاني عشر[16] وقد ظهر من هذا العرض ان الباحث يحاول جهده ان يوصل الأثر اليوناني قبل الاثر العربي وهذا كان حال الباحثين في القرن التاسع عشر الذين هيمنت عليهم المركزية الأوربية والتي تحاول تأصيل جذورها في الفكر اليوناني متجاهلة اي تأثير إسلامي أو شرقي، الا ان الواقع كان يشير إلى ان الغرب حيث كان المسيحيون واقعين تحت تأثير الإسلام بشكل كبير والا ما كانت هذه الترجمة. لكن هذا الأثر واضح وغزير وقد وصفه (لويس غرديه): من خلال تصنيفه لترجمة من العربية ليقول: لقد توالى على ذلك كله على موجات ثلاثٍ، الأوليان في القرن الثاني عشر، متقاربتان في زمان متوافقتان أحيانا والثالثة في القرن الثالث عشر فيصفها بالشكل الاتي:

أولاً: هناك الترجمات التي قام بها (ابن داود) (وجند يسالفي Gandisalvi-) ينقل الأول النص العربي شفاهيا إلى اللغة الرومانية، وينقل الثاني بالمعنى المسموع من اللغة الرومانية إلى اللاتينية[17].

واول ما بدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك[18]. والرياضيات والطب، ثم امتدت إلى الفلسفة. وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم العربي، وذلك لان الحاجة العملية تسبق دائماً الحاجة النظرية[19].

---

(16) FREDRICK COPLESTON. HISTORY OF PHILOSOPHY MEDIAEVAI PHILOSOHY, LONDON 1959, p.34.

(17) لويس غرديه، جقنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ت: صبحي الصالح، الاب الدكتور فريد جير، دار العلم للملايين ط2، بيروت، 1967، ص142.

(18) الفلك: لم تكن العصور الوسطى تعير معرفة الطبيعة او رصد السماء اهتماماً، وانما كانت تتلفت إلى هدف اخر يتجلى برمته في معرفة الله حيث كان ميل الناس في اوروبا ضعيفاً للاهتمام بأمر النجوم والكواكب في السماء بل في قدر وشك باليقين تطلع الأوربيون إلى من سولت له نفسه بان يهتم بهذا الامر اننا تطلعنا إلى المحلفة العربية المحفوظة في مدينة فلورنسه الإيطالية فهي التي مكنت البابا سلفستر الثاني(Silvester II) من قياس علو الشمس وطول النهار والليل، وقد قال عنه الناس (بأنه ورث علمه الفريد من نوعه في عصور الظلمة عن الشيطان في قرطبة).

(19) زيغريد هونكه، شمس العرب، ص164-165. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص87.

وكان أهم المؤلفين الذين ترجمت آثارهم هم: ارسطو المنحول[20]. صاحب (سر الأسرار) والكندي (في العقل) والفارابي (من العقل، وفي العلوم أو موضوع العلوم الخ) وابن سينا (مقطعات من الشفاء) والغزالي (المقاصد) وابن جبرول (ينبوع الحياة) ومنذ هذه الموجة الاولى التي ابتدأت في سنه(1128) وتمتد إلى مابعد وفاة رئيس الاساقفة ريمون، كان اخص ما تشتمل عليه الفلسفة الشرقية والأفلاطونية المحدثة قد وصل إلى ايدي المفكرين اللاتينيين[21].

ثانياً: ثم جاءت الترجمات التي نقلت مباشرة عن اللغة العربية (أو عن اليونانية احياناً) وهذا يعود إلى كون (اجيرار الكريموني) لم يكن مطلعاً على اللغة العربية فقط بل على اللغة اليونانية ايضاً. حيث ترجم لارسطو السماء والعالم، في الكون والفساد الأجزاء الثلاثة الاولى من الاثار العلوية وكتاب (التحليلات الثانية) مع شروح كل هذه الآثار لطامستيوس شروحات اسكندر الافردويسي واثار له مختلفة ارسطو المنحول. صاحب الكتاب في الخير المحض، الكندي والفارابي وايضاً إسحاق الإسرائيلي والقانون في الطب لابن سينا.

والموجة الثالثة: لقد نهضت في بداية القرن الثالث عشر مع مخيائيل سكوت (Michael Scot) (؟-1235) وهرمان الألماني. وفي هذه المرحلة هناك المترجمون المقيمون في (برغوس) وهي (يوحنا جند يسالفي) واليهودي سليمان اللذين كانا يعملان في بروغورس بناءاً على طلب الاسقف غوتسالف، وبورغوس لم يكونوا مطلعين على اللغة العربية فعادوا إلى أسلوب (ابن داود- وجنديسالفي) القائم على النقل في مرحلتين، ولقد واصلوا ترجمة الفارابي وابن سينا، ولكنهم ترجموا أيضاً بتوسع شروح ابن رشد[22]. هنا تظهر لنا المرجعتيان الفكريتان اللتان اعتمدت عليها الترجمة سواء من العربية أو من

---

(20) عبد الرحمن بدوي مخطوطات ارسطو في العربية، مكتبة النهضة المصرية، 1959، القاهرة، ص4-5، يذكر كتب ارسطو المنحولة.

(21) غرديه، المرجع السابق، ص142-143.

(22) المرجع نفسه، ص146.

اليونانية، وقد ظهر لنا ان الترجمة من العربية كانت تقوم على توسط أو مباشرة الا ان هذه الترجمة كانت تعاني من قصور ويصف يوسف كرم: بان الترجمات العربية للكتب اليونانية كان المترجمون الغربيون يستعينون بمن يترجمها لهم إلى اللغة الدارجة الأسبانية أو الإيطالية، ثم ينقلونها هم إلى اللاتينية فجاءت ترجماتهم غامضة كثيرة الأخطاء لكن هذا جعل الرجوع للأصل ضرورة وهكذا حلت الترجمة من اليونانية محل الترجمات الأولى. وقد امتازت بالوضوح. والأمانة بينما الكتب العربية نقلت فكر ارسطو عن طريق شراحه من الأفلاطونية المحدثة وغيرهم، فجاء مشوهاً في بعض المسائل الهامة. والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لارسطو ومن وضع شروح اصلية على كتبه وهم على بينة من النصوص ومما يجدر الاشارة اليه ان ترجمة الكتب النظرية سبقت كتب الاخلاق والتدبير المنزلي والسياسة والخطابة[23].

2 - ابن سينا حياته وتأثيره في الغرب المسيحي:

لقد ظهرت في بغداد في القرن التاسع الميلادي مدرسة فلسفية يترأسها ابو يوسف الكندي الذي توفي في حوالي سنة (860م-252هـ) واليه عهد المأمون الخليفة العباسي، بترجمة ارسطو، يوم حملت إلى بغداد الوثائق اليونانية والسريانية، بعد زيارته لحران سنة (823م). وكان الكندي من ناحية ثانية يتابع أبحاثه الشخصية فترك مائتي كتاب في الفلسفة والرياضيات والضوء والطب ثم الفلك والسياسة والموسيقى. كما اطلع الغرب في القرون الوسطى على رسالته في العقل .deintellectu الفارابي، الفيلسوف الممتاز الاول، الذي عاش بعد ذلك بقرن واحد وتوفي سنة (950م-339هـ) فشرح ارسطو وكتب عدداً كبيراً من المؤلفات بقي لنا منها قدر وفير. وهي تشهدنا على اندماج العناصر الارسطية بالعناصر الأفلاطونية، والفارابي استطاع في كثير من النقاط ان يضع الخطوط العامة للنظرية السينوية.

---

(23) يوسف كرم، المرجع السابق، ص47.

وبعد وفاة الفارابي بثلاثين سنة اي حوالي (980م) ولد ابو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا الذي أطلقت عليه القرون الوسطى اللاتينية لقب (Avicenne)[24]. وينبغي ان نعرض لسيرة حياته كما في السيرة التي أملاها على تلميذه ابي عبيد الجوزجاني، فأكملها الاخير، وبنى عليها المؤرخون اللاحقون، امثال ابن ابي اصيبعة (ت668/ 1270) والقفطي (ت646/ 1170) والبيهقي (ت565/ 1248)، أخبارهم عن ابن سينا واثاره. وقد صدرت هذه السيرة حديثاً في (نشرة محققة) باللغتين العربية والانكليزية، من اعداد وترجمة وليم غولمان، يستفاد منها ان الحسين ابن سينا[25] ولد في (قرية اقشنة) من اعمال بخارى سنة (370/ 980)، وكان ابوه واسمه عبد الله يميل للإسماعيلية، فكان ابوه يطالع رسائل (اخوان الصفا) اما ابن سينا فكان يشتغل بادئ الامر بالفقه ثم تحول عنه إلى الفلسفة بدأت دراسته للفلسفة بالمنطق، إذ انه لم يأخذ عنه الا ظواهر المنطق، اما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر، ثم انتقل من ذلك إلى الهندسة والفلك، ثم اخذ بتحصيل الطبيعيات والإلهيات. ثم انتقل من ذلك إلى دراسة الطب. فبلغ فيه مبلغاً عظيماً، ثم في أعقاب ذلك اقبل على مراجعة العلوم الفلسفية والتمكن منها، ما خلا العلم الإلهي حتى وقع على كتاب ابي نصر الفارابي (ت339/ 950) (في أغراض ما بعد الطبيعة) فلما قرأه. انفتحت عليه معاني هذا الكتاب. ثم كان اتصاله بسلطان بخارى نوح بن منصور (ت387/ 997) فشارك في معالجته والتحق بخدمته ولما بلغ الحادية والعشرين شرع بالتأليف، فالف اوّل كتبه وهو (المجموع) من سائر العلوم، عدا الرياضيات واعقبه بـ(كتاب الحاصل والمحصول) في الفقه، و(كتاب البر والاثم) في الاخلاق.

ولما توفى ابوه انتقل من بخارى إلى كركانج سنة (393/ 1002)،

---

(24) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ت: عزت قسرني، القاهرة، 1976، ص13.

(25) وعن لقبه (ابن سينا): - قال عنه العالم المعروف محمد بن احمد البيروني (351هـ/ 440هـ) انه ولد في قرية صغيرة اسمها (سينا) ومن هنا جاءه هذا اللقب، وهذه رواية ثانية عن هذا اللقب اما الرواية الاولى فهي انه ولد في قرية (خرميتا) قرب بخارى في ازبكستان.

والتحق بخدمة الامير على بن المأمون (ت399/ 1009) وبعد رحلة إلى سنافبادردفطوس ومنها إلى جرجان إلى دهستان ولكنه مرض فيها فعاد إلى جرجان حيث التقى (ابا عبيد الجوزجاني) الذي اخذ يقرأ عليه العلوم والشيخ ماضٍ في وضع مؤلفاته واهمها في هذه الحقبة اول (القانون)(26) وكتابه هذا موسوعة طبية واسعة، كتب بعضه بجرجان وبالري، واكمله بهمدان. اشتهر بجودته ودقته واتساع بحوثه وروعة تعبيره، وهو جامع وشامل لما كتب في الطب قبله، وقد شرح بعضه الطبيب علاء الدين علي بن النفيس بن البي حزم القريشي (ت687هـ) وشرحه طبيب مسيحي هو ابو اسحق الكركي المعروف (بابن القف) (ت685هـ)(27) في أعقاب ذلك انتقل ابن سينا إلى الري واشتغل بخدمة السيدة، أرملة فخر الدولة 0ت387/ 997) السلطان البويهي، وابنها مجد الدولة (ت419/ 1028)، كما اشتغل بمعالجة شمس الدولة (ت412/ 1021) فاصبح من ندمائه ووزرائه. ويبدو انه شرع بتأليف (الشفاء) في هذه الحقبة. وبعد مدة من الاضطراب السياسي آلت إلى حبسه في قلعة فردجان، وفد على بلاط علاء الدولة (ت433/ 1041) وانضم إلى بطانته، فاتم (الشفاء) كما صنف (كتاب النجاة) واتم (القانون) ووضع كتباً في اللغة والفلك ولم يلبث ان أصيب بداء القولنج، فراح يدبر نفسه ويفرط في الاحتقان حتى أصابه الصرع، وهو لا ينقطع عن المجامعة التي كان يشتغل بها كثيراً، كما يقول الجورجاني، حتى توفى ودفن في همدان سنة (428/ 1037) وهو في الثامنة والخمسين من العمر(28) وقد كان ابن سينا اول فيلسوف في اللغة العربية أعطى مذهباً فلسفياً ذا انسجام حقيقي(29) وقد بدا ابن سينا ينظر (البارون كارادوفو) الذي يقول عنه: بدا فيها مذهب هذا

---

(26) ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، مقدمة، ص20-21.

(27) احمد حسن الرحيم، ابن سينا: حياته وتأثيره في الغرب، دراسات فلسفيه، العدد3، تموز- ايلول، 1999، الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، بغداد، ص72.

(28) ابن سينا النجاة، تحقيق ماجد فخري، المقدمة، ط1، بيروت، 1985، ص23.

(29) جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص13.

الفيلسوف كأعلى ذروة)[30] لكتابه الشفاء يقول ابراهيم مدكور مقدماً له (يدعو المحسوس إلى اللامحسوس، والظاهر إلى الخفي، والواقعي إلى المثالي. ولم يقنع المرء يوما بالوقوف عند اقرب هذين الطرفين مثالا، بل ابى الا ان يعانق الطرف الاخر، أو يتوهم انه يفعل (. ...) واضطلعت بذلك كله دراسة خاصة، سميت الفلسفة العامة أو الميتافزيقا. وقد اضحت الميتافزيقا وكأنها حاجة ماسة وضرورة لازمة، لا مجرد خرافة يخلقها العلماء بأنفسهم، ويمدونها بغذائهم. ومن أخص خصائص الفكر المعاصران العلم يختلط فيه بالفلسفة مرة أخرى اختلاطا كبيراً، فالفلاسفة علماء والعلماء فلاسفة. ويرى بعض ائمة علم الطبيعة المعاصرين ان حقائق الكون لا يمكن ان تفسر تماماً ألا اذا قلنا بوجود خالق حكيم، وبذا انتهى العالم والفيلسوف إلى غاية واحدة، وان تعددت مناهجهما واختلفت مبادئهما (. ...) فالإلهيات عند ابن سينا هي الجملة الأخيرة من جمل (الشفاء) الاربع، وتنصب اولا وبالذات على الفلسفة الأولى، وان كانت تعالج بجانبها شيئا من السياسة والأخلاق. وقد عول ابن سينا منها كثيراً على (ميتافيزيقا) ارسطو، ولكنها دون نزاع ادق ترتيبا واكثر انسجاما، واوضح هدفاً واجلى عبارة هذا إلى انها لم تقف عند اراء ارسطو وحده، بل ضمت اليها اراء أخرى تتعارض معها كل المعارضة، وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوة، وما كان لفيلسوف اليونان ان يلم بها. ومرت سريعاً إلى التسلسل التاريخي للآراء والنظريات الذي عنى به ارسطو عناية خاصة ووقف عندها في اكثر من مقالة[31]، واما النفس في الشفاء عند ابن سينا فألف فيها ولما يبلغ العشرين، واستمر يتعهدها طوال حياته. كتب فيها ملخصا، وخلف عدة رسائل لها وزنها وقيمتها، ومن اوسع ما وضع في هذا الباب (كتاب النفس) وهو جزء من طبيعيات الشفاء فمهد بها لكتابه الطبي الكبير القانون، وقدم له بمقدمة عرض فيها لقوى النفس على طريقة الأطباء.

(30) البارون كارادوفو، ابن سينا، ت: عادل زعيتر، ط1، بيروت، 1970، ص9.

(31) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (1) مراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الاب قنواتي سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص7، المقدمة.

وقد سبقه في هذا الكندي (865) والفارابي (950) بين الفلاسفة وعلى يد قسطا بن لوقا (912م) وابي بكر الرازي (925م) بين الأطباء. وقد مهد ذلك كله لما اضطلع به ابن سينا (1037م) من القرن الخامس وفي مقدمة الأصول التي افاد منها هؤلاء الباحثون ما ترجم إلى العربية من علم النفس الارسطي[32]. وكتاب (التعليقات) لابن سينا، أملاه وعلقه عنه تلميذه بهمنيار. وكما يدل عليه اسمه ان هو الا جمل واقوال شتى تشمل معظم موضوعات الفلسفة، وعلى الأخص المنطق وما بعد الطبيعة وعلم النفس. ومذهب ابن سينا فيها هو بعينه ذلك الذي نجده في سائر كتبه. ولعل اقرب كتبه نسباً إلى هذا الكتاب من ناحية طريق التأليف هو كتاب (المباحثات)[33] ومن رسائله الحدود التي يعتبرها الباحثون من أعماله الثانوية، هي في الحقيقة

مشروع نظريته في التعريف التي سيبسطها في (الشفاء) ثم يلخصها في (النجاة) واخيراً يجدد فيها (منطق المشرقيين)[34].

وكانت دراسات تناولت ابن سينا من زوايا مختلفة منذ مطلع هذا القرن، وكان من اولها ومن أقيمها دراستان لعالمين عربيين هما: الدكتور ابراهيم مدكور صاحب (اورجانون ارسطو في العالم العربي) والدكتور جميل صليبا صاحب (ميتافيزيقا ابن سينا) والدراستان كانتا باللغة الفرنسية، الا ان القليل من الدراسات هو الذي تناول السينوية اللاتينية تناولاً مباشراً مستفيضاً. فرغم إشارة كل بحوث الفلسفة الوسيطة التي تناولت مرحلة ما بعد ترجمة التراث العربي -اليوناني إلى اللاتينية إلى اثر ابن سينا في المذاهب المسيحية الا انها لم تكن تدرس هذا الاثر بما يليق به.وثمه دراسة واحدة فقط هي التي حاولت

---

(32) ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، النفس مقدمة ابراهيم مدكور، بتحقيق الاب قنواتي وسعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (ز) المقدمة.

(33) ابن سينا، التعليقات حققه وقدم له، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص5، التصدير، وانظر عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، القاهرة، 1947، ص122-239.

(34) عبد الامير الاعسم، تطور المصطلح الفلسفي، م. افاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، مايس، 1985، ص43.

في العقد الرابع من قرننا هذا وقام بها الأب (دي فو) حاولت تتبع اثر ابن سينا بوصفه تياراً واضح المعالم أطلقت عليه السينوية اللاتينية. الا انها جعلت محورها (كتاب العلل) اللاتيني الذي نسب زمنا لابن سينا وهو محور ضئيل[35] ويتحدث إبراهيم مدكور عن ابن سينا في مقدمة الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا فيقول:-«كان ابن سينا مفكراً عالمياً، يرتفع عن حدود الزمان والمكان ففلسفته هي فلسفة اللغة العربية منذ القرن الخامس الهجري إلى اوائل القرن الحالي فكانت تدرس بانتظام في تونس والقاهرة ودمشق وبغداد، عن طريق مباشر أو غير مباشر وما يقال عن العربية يمكن ان يقال عن الفارسية والتركية فتتلمذ له الاتراك بدورهم، ورددوا أراءه وتعاليمه فان مكتبات استامبول تعد اكبر مصدر لأثاره ومخلفاته وله في العبرية والسريانية قراء وتلاميذ واتباع، فنقلت طائفة من مؤلفاته إلى العبرية (كعيون الحكمة) وبعض أجزاء (الإشارات) و(النجاة) وتأثر به مفكرو اليهود في القرون الوسطى، وعلى رأسهم موسى بن ميمون، بل لقد لوحظ هذا الأثر في التاريخ الحديث لدى اسبينوزا وله اتباع من السريان كابن العبري في القرن الثالث عشر الميلادي. وامتد أثره في الغرب فلم يكد يمضي على وفاته قرن واحد حتى اخذ في ترجمته إلى اللاتينية. وفي التاريخ المعاصر عاد المستشرقون إلى فلسفة ابن سينا، فاخذوا عنها وترجموها إلى اللغات الاوربية الحديثة كالفرنسية والألمانية والإنجليزية[36].

لقد شكلت فلسفة ابن سينا اثراً بالغاً في الاطروحات الفلسفية المسيحية الوسيطة التي أثمرت في مجال النفس والمعرفة والوجود، إذ نلاحظ ان دخول ابن سينا كان على مراحل ونجد من الضروري ان نمهد للكيفية التي دخل ابن سينا فيها إلى الغرب:

الترجمة: لقد تحدثنا في هذا القسم بشكل عام عن الثقافة المسيحية وما

---

(35) زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، القاهرة، ط1، 1986، ص5.

(36) ابراهيم مدكور، مقدمة، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكر ابن سينا، القاهري) 1952، ص8.

تشكله من قيم وما يحكمها من ممارسات تعود كلها إلى سلطة النص وإلى المؤسسة الدينية التي اصلنا لها وما أحدثه التفاعل بين المشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فكانت الترجمة هي الرافد للتفاعل الثقافي والتمثل الحضاري وهنا نستعير توصيف (الأستاذ عبد الامير الاعسم) بقوله:-

اولاً: ان بدايات نضج الفكر اللاتيني المدرسي Scholastic تبين فيه ان الانحطاط الذي تتصف به أوروبا قبل القرن السابع هو عصر القرون المظلمة وعصر الآباء هو العصر الوسيط فقد كان الأوربيون معزولين، منطوين على أنفسهم حتى تنبهوا إلى أهمية العرب وعلومهم ابتداء من جربيردي اورياك (ت1003) وهو الذي فتح عليهم منافذ العلم واقتباسه.

ثانياً: وهذا كله ساق خلال ثلاثة قرون إلى اقتباسات لا تحصى، بدأت تأثيراتها في الحياة العقلية والعلمية في أرجاء بلدان أوروبا، حتى صار من غير المعقول قبول التجديد العربي العلمي والفلسفي كما هو خوفاً على العقائد اللاهوتية التي بدأت تتأثر كثيراً بالمعرفة المستنيرة للعلوم العربية وفلسفتها وهكذا تتضح هوية هؤلاء العلماء والفلاسفة في عصر الدرس بعد عصر الاقتباس فشاعت الرشدية، والسينوية والفارابية، والغزالية في الفلسفة كما شاع الخوارزمي في الرياضة والفلك على نحو واضح.

ثالثاً: فترة (الدرس) نجد أنفسنا ازاء جملة العلماء والمفكرين اللذين لا عمل لهم الا فحص الكتب العربية ونسخها وترجمتها وشرحها وتفسيرها وتطبيق مضامنيها[37]. هذا النص يقدم لنا ثلاث لحظات فاعلة في دراسة الاتصال الثقافي بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فلقد كان التراث الثقافي الإسلامي حاضراً وخصوصاً نموذجنا تراث ابن سينا الذي مر بهذه اللحظات الثلاث والتي جعلت الحاجة إلى نصوصه تزداد مع الزمن، فقد عرضنا للترجمة بشكل عام والتي تشغل ترجمة نص ابن سينا جزءاً منها نحاول هنا تأصيل هذه الترجمة من خلال استعراض الأقوال التالية فيها:

---

(37) عبد الامير الاعسم، منطق العلاقة بين العقل العربي والعقل الاوربي، م: دراسات فلسفية تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، بغداد، 2001م، ص15-16.

تقدم لنا الآنسة والفيري[38] وصفاً تعاقبياً عبر مراحل تصف بها دخول نص ابن سينا إلى الغرب المسيحي، فتقول: «قد بدأ هؤلاء المترجمون في ترجمة الشفاء والقانون منذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر. اما القانون[39]. فترجمة جيراد الكريموني المتوفي (1187) وحازت ترجمته نجاحاً كبيراً في الأوساط الأوربية، وطبعه في روما سنة (1593) واستمر الاقبال عليها حتى القرن السابع عشر.

ولا يفوتنا ان نشير في هذه الناحية الطبية إلى انها ترجمت أيضاً إلى اللاتينية، رسالة الادوية القلبية والارجوزة في الطب.

فاما الشفاء فلم يترجم كله، وما ترجم منه انما كان تدريجياً، فلم يترجم من المنطق الا المدخل، واهمل القسم الرياضي جميعه. وترجم معظم الطبيعيات كما ترجمت الإلهيات كاملة.

واما الإشارات فلم يوجد منها الا بعض فقرات وردت في كتاب (الدفاع عن الايمان) لريموندوس مارتينوس.

وترجم اخيراً في القرن السادس عشر إلى اللاتينية أيضاً بعض رسائل ابن سينا، ومن بينها رسالة الاضحوية)[40].

---

(38) الانسة (والفيرني) المتخصصة في ابن سينا بشكل عام، وفي تأثيره على اللاتين بشكل خاص، وهي كانت امينة المخطوطات العربية في المكتبة القومية بباريس مما اتاح لها الاطلاع على كل مخطوطات ترجمات اعمال ابن سينا المختلفة. انظر في هذا: زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص18.

(39) للآنسة والفيرني، ترجمة ابن سينا إلى اللاتينية، وانتشارها في القرون الوسطى، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا، القاهرة، 19952، ص343.

(40) يعد (القانون) نهاية ما تطور اليه علم الطب منذ الاغريق إلى العرب. وكانت طريقة ابن سينا هي برهنة ارسطو. وعلى الرغم من عيوب هذه الطريقة فأنها تسهل الحفظ، وتخلص المذهب من الشكوك، وتفضي إلى تقرير اصول وقوانين.

واخذ الغرب بهذه الطريقة حتى عصر النهضة، فظهرت جماعة امثال دافنشي وغيره وطالبوا بقراءة كتاب الطبيعة. وحرق باراسيلوس كتب ابقراط وجالينوس وابن سينا وطلع بمنهج تجريبي سار عليه العلماء حتى القرن التاسع عشر فنسبت تعالم ابن سينا انظر: ملكولم بارهاد. اثر ابن سينا من عصر النهضة ضمن الكتاب الذهبي، ص2342.

وترصد زينب الخضيري تفصيلات في ترجمة ابن سينا فتقول: «كان اول ما ترجم صفحات قليلة من اول اجزاء الشفاء ونعنى المدخل الذي افتتح به ابن سينا منطق الشفاء، اما هذا الجزء الذي ترجم إلى اللاتينية فلا يزيد عن عدة صفحات هي مقدمة قصيرة بقلم تلميذ ابن سينا الجوزجاني. ثم اضاف مترجماً داود اليهودي وجنديسالفي إلى ترجمتهما ثبتا بأجزاء طبيعيات الإلهيات الشفاء وأعلنا بحماس عن عزمهما على مواصلة ترجمة كل الشفاء.

- ثم ترجم جزء من البرهان هو الفصل السابع من المقالة الثانية وعنوانه (في اختلاف العلوم واشتراكها). وقد ضمن جنديسالفي هذا الجزء بعد ذلك في كتابه الشهير(في تقسيم الفلسفة) معترفاً انه لابن سينا. وقد ترجم هرمان الألماني بعض فقرات فحسب من الخطابة وضمها إلى ترجمته لخطاب ارسطو عن الترجمة العربية من (1240 و1250).

ثم ترجم (كتاب النفس) من قبل ابن داود وجنديسالفي.

ثم ترجم (السماع الطبيعي) مقالتاه الاوليان وبداية الثالثة ومازلنا نجهل اسم المترجم.

ثم ترجم (السماء والعالم) ونسب خطأ لابن سينا بل وادرج في ترجمة الشفاء بالرغم من ان مترجمي طليطلة على الأقل كان لديهم في اغلب الظن مخطوط كامل للشفاء وبالطبع لم يكن يضم هذا العمل الغريب. وما (السماء والعالم) هذا الا مجموعة مقتطفات من تفسير ثامسطيوس لكتاب (السماء) لارسطو جمعها حنين بن اسحاق المترجم العظيم وترجمها إلى العربية.

ثم ترجم طبيعيات الشفاء في الفن الثالث عشر فترجم جزء جديد من السماع الطبيعي وهو الفصول العشرة الأولى من مقالته الثالثة اما مقالته الرابعة فلم تترجم ابداً، وكذلك القرن الثالث من طبيعيات الشفاء الذي لم يضع له ابن سينا عنوانا وابتكر له مترجمه عنوانا هو (من الكون والفساد) وكذلك (من الأفعال والانفعالات) في ما بين (1274-1280).

اما الفن الخامس من طبيعيات الشفاء وعنوانه (اكوان الكائنات التي لا نفس لها من المعارف والاثار العلوية وما يشبهها) فقد ترجم منه الفصلان

الاول والخامس من مقالته الاولى وعنوانهما على التوالي (في الجبال) و(في تكوين المعرفيات) فقد واصل المترجم بين الفصلين واطلق عليهما عنوانا بعيداً عن الاصل العربي وهو (De congelatioe et conlulinatione) اي (في جمود واختلاط الجوامد).

ثم ترجم جيران الكريموني تحفه ابن سينا (القانون) واستطاع ان ينتهي من ترجمة خمسة من اجزائه.

اما الجملة الثالثة من الشفاء وهي العلم الرياضي فيبدو انها لم تترجم اما الجملة الرابعة من الشفاء وهي (في الإلهيات) فقد ترجمها كلها جنديسالفي واثار الراهب ريمون مارتان في كتابه (خنجر الإيمان) وضع بعد (1276) إلى كتابي الإشارات والتنبيهات والنجاة[41] ثم تشير إلى ان في نهاية القرن الثالث عشر ترجم (Arnaud de Villeneuve) وهو لاهوتي وطبيب للبابوات رسالة ابن سينا في الأدوية القلبية ومن نفس الفترة ترجم طبيب اخر هو (Armengaud Blaisc) ارجوزة ابن سينا في القلب.

وفي القرن الخامس عشر قام الطبيب الإيطالي (Andre Alpago) براجعة ترجمة (القانون) مع بعض التعليقات التي تتضمن بعضاً من تعليقات الفارابي وغيرها[42].

ويشير لويس غرديه في دخول نصوص ابن سينا إلى اللاتين فيقول: كان النصف الاول من القرن الثاني عشر هو عهد دخول ابن سينا في المسيحية. ولقد تم ذلك ولم تكد تمضي بضع سنوات على وصول (المنطق الجديد) بل جاء الحادثان معاصرين احياناً في الواقع. فعرف الغرب ابن سينا قبل ان يعرف مقالات ارسطو في الطبيعة في (12300) فان الفارابي وابن سينا عرفا اولاً مؤلفين مبتكرين لكنهم (اي الغربيين) كان يطيب لهم ان يتصوروا كتاب 0الشفاء) ترجمة موسعة لارسطو. ولم يهتم بشروحاتهما لارسطو الا مترجمو

(41) زينب الخضيري ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص18 إلى ص27.

(42) زينب الخضيري المرجع السابق، ص.

الموجة الثالثة اما ابن رشد فكان الشارح الأعظم[43].

وهذا يظهر لنا ان ابن سينا قد حضر في الفكر الغربي بشكل مبكر وبقى في الفكر المسيحي بوصفه صاحب فكر اكثر من كونه شارحاً ثم انه بقى حاضراً في الفكر الغربي حتى اصبح في لحمة هذا الفكر.

التأثير: كانت هناك ثلاث مراحل في دخول ابن سينا إلى الفكر الغربي:

المرحلة الاولى: من الاقتباس والتي تم بها ترجمة اعمال ابن سينا وهي ما تقابل الحالة الاولى تمتد تقريباً قرناً واحداً منذ عهد الترجمة حتى ظهور (غليوم الاوفرني) من رد فعله العنيف المبتدئ سنة (1230م).

المرحلة الثانية: (الدرس) وهي تبتدئ منذ صدور المرسوم البابوي الذي يسمح بدراسة ارسطو وبتتبع دراسة شراحه- حتى مؤلفات البرت الأكبر (Albert Le Grand)حوالي سنة (1260).

المرحلة الثالثة : (التمثل) شهد ابن سينا يحتل سنة (1250) مكاناً نهائياً محدداً باطراد ظاهر العناية في التركيب الفكري لدى القديس توما. نلاحظ ان في المرحلة الأولى التي اتصفت بالاقتباس نلاحظ فيها آمرين الأول يتعلق بالتأثير السينوي: وقد ظهر لنا في تلك النصوص سابقة الذكر ان ابن سينا بوصفه صاحب موقف فكري كان حاضراً داخل الفكر الغربي ويزداد حضور كتبه المترجمة بشكل مطرد وهذا الأمر خصوصاً انه كان ضئيلا من حيث الحجم ولكنه كان كفيلا بإثارة شغف اللاتين للإقبال عليه بإقناعهم بأنه هو فيلسوفهم معلمهم المنشود[44]. لقد كانت هناك مرجعيات تلقت موقف ابن سينا ولها حاجات متباينة بحسب المرجعيات التي انطلقت منها وبالتالي أضفت تبعاً لمرجعياتها تأويلاً على فكر ابن سينا وحقيقته يتفق مع تلك التوضيفات التي استخدمت فكر ابن سينا حتى يوسع آفاقها. وهذا يظهر ابن سينا على:

(43) لويس غرديه، ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ص146.

(44) زينب الخضيري ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص29.

الأول يظهر على مستويين. لى انه صاحب فكر مستقل عن ارسطوطاليس ليس شارحاً بقدر ما كان له من افكار خاصة به.

والمستوى الثاني يظهر على ان ابن سينا شارح ومفسر لأفكار ارسطو وهكذا في هذه المرحلة نرى انه شكل نفوذاً (لقد شاهدنا الترجمات العربية واصلة إلى العالم المسيحي ثلاث موجات متوالية، الأولى والثانية منها متصلتان اتصالاً وثيقاً. فادى ذلك بتأثير الفلسفة إلى ان يقابلنا بخطين مزدوجين. كان الأول منهما هو الأقل شهرة. وجاء مصطبغاً بابن سينا اصطباغاً واضحاً لقد انبعث اصلاً من ابن سينا ذاته، وفرعاً من كتاب (المقاصد- للغزالي) الذي جاء ملخصاً مشرقاً لاراء ابن سينا.

اما الثاني إذ كان ابن سينا افلاطونياً محدثاً بقدر ماكان ارسطياً. بل كان فيه الكثير من عوارفه الإلهية، اشد نزوعاً إلى الأفلاطونية المحدثة فلا غرو اذا وقع شيء يشبه التوافق بينه وبين تيار فكري في المسيحية. كان هذا التيار يستند إلى القديس اوغسطين، وقد نجم عن ذلك كله الاوغسطينية المصطبغة بمذهب ابن سينا)[45] الا ان هذه السينوية لم تكن خالصة إذ انها قد وفقت بين ابن سينا ومرجعياتها المعرفية على مستوى المعرفة والطبيعة فالعقل الفعال عند ابن سينا هو فلك القمر الا أن لدى تلك الاوغسطينية -السينوية (امراً يرد إلى الله تارة، ويتولاه (الإشراق الأولى) تارة أخرى[46].

ومثال على ذلك (الاقتباس) الذي يمثيل الفكر الاوغسطيني -السينوي كانت اعمال (دومنيكوس جنديسالفي) ان هذه الشخصية قد تأثرت بالمرجعيات الفكرية العربية الإسلامية منها[47] ان التزم في كتاب (قسمة الفلسفة) خطة الفارابي فقلب الترتيب التقليدي للمجموعة الثلاثية وللمجموعة الرباعية ليستبدله بترتيب الموسوعة الارسطوطاليسية، وينقل عن الفارابي خطة دراسة كتب ارسطو في الطبيعة، وما بعدها، وهي خطة جديدة في الغرب يرتبط

---

(45) لويس غرديه، ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني، جـ2، ص186.
(46) المرجع نفسه، جـ2، ص186.
(47) المرجع نفسه، جـ2، ص.

بموجبها اللاهوت بوصفه علم المحرك الثابت ارتباطاً وثيقاً كما ينبغي ان نلاحظ بالطبيعيات بوصفها علم الاجسام المتحركة، ويؤلف فيها مبحثاً عن النفس بوصفها صورة الجسم المتعضي جزءاً من علم الطبيعة. انها صورة للكون مناقضة للصورة الأفلاطونية -الاوغسطينية التي كانت ترى على العكس إلى الله والنفس في حياتها الذاتية والخارقة للطبيعة[48] وان كتاب النفس مستلهم كله من ابن سينا، ومقحم في الترجمة اللاتينية (للشفاء) التي نشرت في البندقية (1508م). فيقول فيه (جلسون): ان واضع هذا النص يشرح افلاطونية اوغسطين المحدثة المسيحية بأفلاطونية ابن سينا والفارابي المحدثة[49] وهذا الحضر لدى جلسون وغردية بحثاً عن المرجعيات التي استلهمتهما زينب الخضيري في تجذيرها لهذا الاتجاه في الأصول التالية:

- التيار الاوغسطيني ما كان يعني هذا التيار هو خلاص الإنسان.

- التيار الذي يمكن تسميته بتيار "دنيس المجهول " كان ينظر للعالم كله نظرة دينية فكل ما في الوجود تجلي لله وكل شيء مصيره لله[50].

تيار الارسطي وكان اتجاهاً طبيعياً وتجريبياً ومتمسكاً بحكمة صارمة وهذه المستويات كانت تحاول ان تبحث في ابن سينا عن معنى تسعى اليه يتفق ومذهبها المعرفي والعقائدي، وهذا يعود إلى ما كان قد قدمه ارسطو للمسيحية خصوصاً في مدة(الاقتباس) إذ كان دخول ارسطو إلى الغرب عبر مؤلفاته المنقولة إلى اللاتينية حدثاً مهماً (تلك المؤلفات التي فتحت امام الفكر الفلسفي حقلا كان شبه مجهول فكر وثني لم يحرفه اطلاقاً التماس مع الفكر المسيحي في وقت ما كانت مهيأة لفهمه، والحكم عليه لانها كانت تفتقر إلى الحس التاريخي اللازم لوضعه في اطاره، ولأنها لم تكن تعرف ارسطو الا من خلال ترجمات حرفية، على عادة ذلك العصر، وغير مفهومة في كثير من

---

(48) اميل برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيش، بيروت، 1983، ص152-153.

(49) لويس غرديه، المرجع السابق، ص187.

(50) زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص44.

المواضع، واخيراً لأنها ما كانت تملك ما تواجه به البناء الارسطوطاليسي المتقن، غير افلاطونية محدثة يلفها قدر غير قليل الغموض (...) ثم انهم كانوا يريدون من الفلسفة ان تمهد وان تساعد وما كان يستوقفهم منها سوى ما يمكن ان تقدمه من منهج في النقاش والجدل، بدون ان يقيموا اعتباراً لما تقوله حول طبيعة الاشياء، لكن هاهو ذا ارسطو يظل حاملاً معه نظرية في الطبيعيات تقترح، مع الإلهيات المرتبطة بها، صورة للكون تتنافى كل التنافي مع صورة الكون التي تستنبتها العقيدة والحياة المسيحيتان عالم قديم وغير مخلوق، واله هو محض محرك تقلل الثوابت، وتدبيره وحتى علمه لا يمتدان البتة إلى أشياء العالم فيما دون فلك القمر، ونفس هي محض صورة لجسم متعضٍ تولد وتفنى معه، وليس لها بالتالي من معير خارق للطبيعة، وهو ما يلغي اي مدلول لقصة الخلاق. فالخلق والسقوط والفداء والحياة الأبدية هي على وجه التعيين ما يجهل ارسطو وما ينفيه ضمنياً. هذا جعل الكنيسة تصدر حظراً منذ عام 1211 من قبل مجمع باريس الكنسي الذي حظر طبيعيات ارسطو[51].

لكن ابن سينا كان يقدم تأويلاً يتفق مع العقيدة من جهة وفلسفة ارسطو من جهة ثانية من خلال التوفيق بينهما (لقد كانت مساعي الفلسفة العربية ان تميز بدون الخروج عن أطر فلسفة ارسطو المحرك الاول من الموجودات المشتقة منه أو المخلوقة من قبله وهو مشروع صعب اذا ما ستذكرنا ميتافيزيقا ارسطو، بالفعل كانت هذه الميتافيزيقا بتأملاتها في المتحركات والمحركات نتأدى إلى القول بكثرة من محركات ثابتة. وعقول محركة الأفلاك، ونفوس عجماوات، يصعب معها تبين تبعيتها لمبدأ واحد. وما كانت هذه الميتافيزيقا لتمشى وتوحيدية جميع الديانات لكن الفارابي وابن سينا لديهم حلولهم لغرض الخروج من هذا المازق، فالمبدأ الأسمى يتميز عن المحركات المشتقة منه بصفة مباطنة له، هي وجود الوجود فالوجود الواجب الوجود له من ذاته كل ما هو كائن عليه: فهو بسيط وفريد ما المحركات المشتقة فهي على العكس

(51) اميل برهييه، المرجع السابق، ص148-151.

موجودات ممكنة الوجود بحد ذاتها ولا يمكن لها وجود الا بالممارسة مع الموجود الواجب الذي يخرج بها إلى الفعل[52].

فالآخذ بما قدمه ابن سينا الذي نجح في وصنع نسق فلسفي جديد تناغم فيه الارسطية والافلاطونية والعقيدة العقيدة الاخذ بهذا الجهد الفلسفي يجعل المسيحيين يتجاوزون التناقض الذي يحدث بين ارسطو والعقيدة في اغفاله لمشكلة اصل الوجود بقوله ان المادة قديمة وان الله ماهو الا محرك اول لا يتحرك.واختلاف مفهومه للألوهية عن المفهوم المسيحي لاله خالق وفق ارادة حرة، ومعني بالخلق[53].

وقد استلهم العقل المسيحي الغربي ميتافيزيقا ابن سينا مثلما سوف يستلهم طبيعيات ابن رشد في صياغة إشكاليته الفلسفية على العموم والاوغسطينية على وجه الخصوص.

لحظة الدرس: وهي اللحظة التي اخذت تلك المذاهب الفلسفية تمارس نقد المرجعيات التي دخلت إلى الفكر الغربي ومن ثم يحاول ان يعتمدها في خدمة العقيدة وقد ظهرت ثلاثة تيارات هي:-

الاول:- التيار الاوغسطيني وكان مسيطراً على المدارس اللاهوتية وهو ذلك الاتجاه الذي تميز بالجانب اللاهوتي وبنزوعة الافلاطوني وبميله إلى الالتزام بالنص وهو ذلك الميل الذي جعله يتسم بصفة أخرى هي روح المحافظة والخوف من كل تجديد

الثاني:- اتجاه افلاطوني النزعة أيضاً علاوة على استلهامه فلسفة الاسكندرية والشرق وتأثره بدنيس المجهول وبيوحنا سكوت ايربجين.

اما الثالث:- فهو الاتجاه الارسطي الذي برز على اثر ترجمة اعمال ارسطو عن العربية ثم عن اليونانية[54] ومعنى هذا ان الفكر المسيحي كانت

---

(52) المرجع نفسه، ص153- 154.
(53) زينب الخضيري، المرجع السابق، ص28.
(54) المرجع السابق، ص43.

هناك إشكالية فكرية تركت اثارها عليه وقد تنوعت الحلول حسب المواقف العقائدية لكل مذهب والذي يدخل في صراع مع باقي المذاهب وبالتالي كانت هناك مرجعيات ممكن ان تقدم عون لهذا المذهب وهذه المرجعيات قد شغلت حيزاً من اهتمام اللاتين الذين عملوا على ترجمتها واقتبسوها الا انهم دخلوا مع تلك المرجعيات في مواجهة لما بينها من اختلاف وهذا ما يكشف عن ان التوظيف، يأتي بعد دراسة تلك المرجعيات، وذلك لان حاجات تلك المذاهب متنوعة (فالتيار الاوغسطيني ما كان يعنيه الإخلاص الإنسان، والتيار الثاني الذي يمكن تسميته بتيار دنس المجهول كان ينظر للعالم كله نظرة دينية، فكل ما في الوجود تجلٍ لله، وكل شي مصيره لله. ومن الجلي انه لم يكن ثمة مكان لا للعلم الطبيعي ولا للفلسفة العقلانية في هذين الاتجاهين. اما الاتجاه الارسطي فكان اتجاهاً طبيعياً وتجريبياً ومتمسكاً بحتمية صارمة تتحكم في العالم مما لا يسمح بأي تدخل. وفي خضم هذا الصراع الذي لا مخرج منه جاء مذهب ابن سينا عارضاً حلاً معقولاً لكل اوجه النقص الموجودة في الاتجاهات الثلاثة السالفة الذكر. فهو يهتم بالإنسان مثل الاتجاهين الأولين ولكنه أيضاً يهتم بالعلم الطبيعي وبالفلسفة العقلانية مثل الاتجاه الثالث. اهتم بالعالم المادي مثل الاتجاه الثالث ولكنه عنى عناية بالغة بأصله وبيان كيف فاض عن علة اولى هي الله الخالق[55]. ولقد تأثر هؤلاء الاوغسطينيون اللاتين في الثلث الأخير من القرن الثاني عشر فضلا عن تأثرهم بابن سينا بمؤلفات جنديسالفي وعلى رأسها كتابه في النفس. وفي القرن الثالث عشر غلب تأثير ابن سينا على أصحاب هذا المنحى كما يتضح عند ابرز ممثليها غليوم وفرني وروجر بيكون .(Roger Bacon) وفي القرن الرابع عشر ازداد تأثير ابن سينا قوة ووضوحاً مع دنس سكوت .(Dunis Scot)

وقدم كأنه لحظة الدراسة هذه والتي تمثلت في ابرز حلقاتها بالنقد الذي قدمه (غليوم دوفرني) (فهو يرد على السينوية ويدرك الأشكال رغم انه مشبع

(55) نفس المرجع السابق، ص44 وانظر أمين عثمان، محاولات فلسفية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1953، ص161.

بهذه السينوية فهو برأي جلسون انه يرفض بشدة طبيعيات ابن سينا اصلاً ولاسيما قوله بعقل مفارق، وانما يبقى موافقاً في صميمه على الاراء السينوية في طبيعة النفس واصل معارفنا[56].

وخلال هذه المدة التي اتصفت (بالدراسة) ظهرت الموجة الثانية من تأثيرآت ابن سينا وهي التي أعقبت السماح بدراسة كتب ارسطو حتى ظهور مؤلفات (البرت الاكبر) سنة (1260) وهنا تظهر السينوية على مقادير متفاوتة ممتزجة بالارسطية عند عظام الأساتذة الفونسيسكانيين في جامعة باريس من أمثال (الاسكندر الهليسي) و(يوحنا الروسلورابي) و(القديسي بونافنتور Bonaventure-) والفرنسيسكان الإنجليز (روبرت جروستيت Grossetete) و(يوحنا بكهام) وكثيرين سواهم. حتى يظهر بطرس الأسباني الذي كان بابا باسم (يوحنا الواحد والعشرين) يوم صدر مرسوم سنة (1277) قد ذهب إلى نظرية في المعرفة يحل فيها ابن سينا علينا محل ارسطو في كل ما يتعلق بصعيد التصوف[57].

لحظة التمثل: وهي اللحظة التي أصبحت فيها فلسفة ابن سينا جزءاً أساسياً من الفكر المسيحي الوسيط سواء الاوغسطيني أو الارسطي لدى القديسي البرت الأكبر أو تلميذه إذ في هذه المدة تم إدخال تأويلات على الفكر السينوي فاصبح جزءاً من فكر المسيحي اذا نلاحظ انه استقر لدى الاوغسطينيون الذين اعتمدوا التوفيق بين أفكاره وافكار اوغسطين أو تقريب افكاره حتى تصبح جزء من الفكر اوغسطين وقد اخذ هذا في مجال المعرفة والوجود والنفس حيث كانت هناك تأويلات تحاول ان توصل بين ابن سينا لتوسع اوغسطين.

أما الاتجاه الارسطي لدى البرت الأكبر والقديسي توما فقد تم إدخال فكر ابن سينا حتى انه اصبح جزءاً وذلك عبر الاستعارة المباشرة أو غير

(56) لويس غرديه، فلسفة الفكر الديني، ص188.

(57) المرجع نفسه، ص189، وانظر جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص93، وانظر اميل برهييه فلسفة العصر الوسيط والنهضة، ص155.

المباشرة أو من خلال النقد، فألبرت الأكبر يظهر هذا التأثر (في تعريفه للنفس، ونظريته في النبوة) ثم يظهر الموجة الثالثة من تأثير فلسفة ابن سينا في التربة التوماوية في مسائل المعرفة والوجود والنفس. وقد كان الفكر المسيحي يبحث في فلسفة ابن سينا عن حلول للمشكلات. وكان موقف الغرب بين متلقٍ ومؤول وبين منتقد ورافض الا انه يتأثر عبر تلك الدراسة والنقد.

وبعد فان هذا القسم الذي حاولنا خلاله تقديم توصيف للفكر المسيحي والصلات التي قامت بينه وبين الإسلام، سوف نتطرق في القسم الثاني منه لهذه الصلات أو الآثار في مجال الوجود والنفس والمعرفة.

ثانياً: فلسفة الوجود عند ابن سينا وأثرها في الفلسفة المسيحية

لقد شغل الوجود اهتمام الفلاسفة المسيحيين الذين اهتموا بمعالجة قضاياهم العقائدية التي اهتمت بالله وصفاته والأدلة في إثباته والعلاقة بين الله والعالم، فكان هذا الأمر الذي دفع هولاء إلى الاهتمام بالفكر اليوناني والإسلامي بحثاً عن مرجعيات واليات فكرية ممكن أن يعتمدوها في معالجة تلك القضايا وقد نجم عن هذا الاهتمام تيارات فكرية ومذهبية متباينة في أطروحتها والرؤية التي تُغلف بها المنهج الذي تعتمد، وقد جاء ابن سينا بتأويلاته التي أحدثها في مجال الوجود التي كانت تقدم إضافة جديدة وجد فيها فلاسفة المسيحية اثراً مهمّاًس يقدم العون لهم، وقد اتخذ هذا الأثر في مسألتين: -

الأولى «الوجود والماهية» إذ عرضنا التأسيس المعرفي الذي أقامه ابن سينا في مجال الوجود والماهية وكيف عالج هذه المسألة التي كانت أحدى القضايا التي لم تكن واضحة بقدر ما ظهرت من خلال القراءة التي قدمها المسيحيون، وقد اختلف مؤرخو الفلسفة في قول ابن سينا في الفصل بين الوجود والماهية كما تذكر جواشون هذا: (رأي جان بولوس الذي يرى، أن ابن سينا لا يميز حقاً بين الماهية والوجود قال: «ان يظهر لنا أن النصوص لا تشير ألا إلى نحو من التمييز في المفهوم، وان فرضية وجود تمييز حقيقي تدخل في المذهب خللاً لا يمكن تنظيمه بسهولة». فيما يرى السيد جادوا:

عدم وجود تناقض بل ثمة انسجاما عميقا بين نظريتين متعارضتين في الظاهر[58]. وقد تناولنا هذا الأمر فوجدنا ان نظرية الفيض تقوم على الفصل بين الوجود والماهية في المخلوقات فيما تكون الماهية عين الوجود عند الله فقط، وقد اثرت هذه المسألة تأثيراً عميقاً، لان ارسطو لم يقل بهذا الأمر بخلاف ابن سينا الذي أوجد هذا الفصل وقد ترك هذا الأمر تأثيراً في جيوم الاوفريني)[59]. الذي كان الرائد في هذا المجال إذ (ادخل التمييز الرئيسي بين الماهية والوجود، فأدرك بذلك عقده مسألة الوجود)[60].

وان ما جعل هذا المفكر رائداً، أسباب كثيرة قد يكون منها: انه جمع بين فلسفة ارسطو والتراث المسيحي، وبين التأويل الإسلامي بشكل احدث معه تداخلات، إذ عمل على توظيف تلك التداخلات في خدمة تصوراته تجاه العقيدة، إذ كان يرى ان (ارسطو يعارض العقيدة ألا أن تعليمه يجب ان يقبل عندما يعزز الحقيقة، أي عندما يكون ملائماً للمبدأ المسيحي، وقد استمر يقلد اوغسطين وانتفع بالمرجعيات العربية بشكل واسع رغم وعيه للخلافات بين العرب وارسطو)[61]. فهذا النص يدرك الخلاف بين ارسطو والعقيدة ألا أن العقيدة ممكن ان تنتفع به، انه هنا ازاء ارسطو بوصفه مفكراً وتصوراته ميتافيزيقية، وليس مجرد منطق ممكن ان يجدد من إطاره المعرفي ويتحول إلى علم يمكن ان يستخدم في خدمة العقيدة، ألا انه هنا يؤكد على التزامه بالعقيدة، وباوغسطين والمرجعيات العربية وإدراكه أن هذه الرجعيات تختلف

---

(58) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى ص44-45 وانظر تبعاً لها (جان بولوس، رسالة من ميول ميتافيزيقيه، باريس، فران 1938 الفصل الخامس، ص256-326)، وارجع إلى المبحث الاول في متابعة هذا الفصل بين الوجود والماهية.

(59) جيوم الاوفريني، كان يعلم اللاهوت في باريس 1228 هو اوغسطين اعجب بالعلم الطبيعي الارسطو طاليسي، وكان على اطلاع على الفكر العربي-الاسلامي وتأثر بابن سينا رغم انه يقدم نقداً له انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص133.

(60) المرجع السابق، ص116، وانظر زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين 80-85.

(61) Copleston, op.Cit, pp. 248-249. وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص134-136.

مع ارسطو، فهذا القول الذي يذكره «جيوم الاوفرني» يؤكد ان الخلاف بين العقيدة وارسطو لا يحول دون الاستعانة بنصوص ارسطو وتوظيفها في خدمة العقيدة وهذا يعني مراجعة النص الارسطي واعتماده من جهة دون ان يكون الاختلاف مع العقيدة عائق ومن ناحية ثانية نجد انه اعتمد أيضاً على المرجعيات الإسلامية، وما قدمته من معنى جديد على النص الارسطي فيه اضافة فرضتها طبيعة العقيدة، وهو يدرك هذا الخلاف الذي ادخله فلاسفة الإسلام سواء كان ابن سينا أو ابن رشد، ألا إننا نلمس آمرين لدى جيوم الاوفرني في الأول انه يعتمد ارسطو ويجعل منه فيصلاً يعود أليه في الكثير من القضايا بوصفه مرجعاً، الا انه في الأمر الثاني يعود إلى فلاسفة الإسلام عندما يجد هناك تعارضاً واختلافاً بين ارسطو والعقيدة، بمعنى انه كان يجد في القراءات الإسلامية وخصوصاً ابن سينا مرجعيه يعود اليها وخصوصاً في مسألة الوجود والماهية إذ اقتفا اثر ابن سينا ثم عمل على التوفيق بين اقواله واقوال بويس، حيث كان هذا الأخير يصطنع نظريات ارسطو مثل الهيولي والصورة، والقوة والفعل والجوهر الاول والجوهر الثاني والعلل الأربع، والمحرك الأول غير انه يقول مع ارسطو أن الله صوره محضة يجعل المخلوقات الروحية (العقول أو الملائكة) مركبة من هيولي روحية وصورة لكن يضع بين الله والمخلوقات فارقاً جوهرياً، على ما فعل اوغسطين. وفي كتبه اللاهوتية يلح كثيراً في بساطة الخالق وتركيب المخلوق، ويجعل هذا التركيب من الجوهر الأول أو ما هو موجود ومن الصورة التي هو بها موجود فيقترب من موقف ارسطو في تفسيره لفعل الخلق[62]. أن هذه التصورات كانت مؤثرة في الوجود والماهية ألا أن جيوم الاوفرني وسع الأفاق معتمداً على ابن سينا حتى في الاصطلاحات وان هذا التأثير من ناحيتين:-

الأولى:- من حيث الاشتقاق إذ كان أول من ادخل في المدرسة اللاتينية فكرة التمييز بين (الماهية الوجود)، والتي ستصبح من بعده أحد أعمدة الفلسفة التوماوية، فكان بويس يعطي لكلمة (ess) معنى الوجود تارة

(62) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص61.

والماهية أخرى علماً ان هذه الكلمة مع اللاحقه (ence) سوف تصبح في الإنكليزية والفرنسية (Essence) أي ماهية أما جيوم الاوفرني فقد تابع ابن سينا في التحديد اللفظي أعطى (ess) معنى الوجود فقط (idquoud) أصبحت الماهية في الترجمات اللاتينية المصنوعة على النص العربي. ومعنى ذلك أن الماهية لا الفرد المشخص هي المشار أليها وهذا المعنى نفسه الذي أعطاه روبيرجوستيت (1175-1253) الذي كان ينتسب إلى المدرسة الإنجليزية[63]. ومن هنا يظهر لنا أن التميز كان مفقوداً وليس هناك اشتقاق مفهومي يقابل المعنى وبالتالي يحدد الدلالة ألا في تأثر جيوم بابن سينا وفتح الباب من ثم إلى القديس توما الاكويني والملاحظ هنا وهناك (عوامل ثلاثة حددت هذا التحول وهيأت له، اولاً ظهور بويس Boece في القرن السادس ومحاولاً لاول مرة تقريباً شرح ارسطو، ثانياً ظهور اوريجين Erigene في القرن السادس وتركيزه على الأفكار وترتيبها وان كانت مخلوقه ثالثاً الترجمة لاعمال المسلمين)[64]. وهكذا يظهر ابن سينا بوصفه مرجعية يعود أليها جيوم الاوفرنيي وخصوصاً في مسألة الوجود والماهية وجعله التفسير لاستقلالية المخلوق ومحدوديته، حيث هناك فرق بين الواحد (الله) الذي يكون فيه متطابقاً مع الماهية إذ إن جميع الأشياء الأخرى يكون الوجود ممنوحاً بالصدفة، أي فهو يعود لهم بالمشاركة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أي شي جسم محدود يدرك بان هناك فرقاً بين نسبته أو طبيعته الماهوية وبين الوجود، وليس من الضروري، أن ندرك بان ماهيته لا يمكن أن تفهم بدون وجوده باختصار، ففي كل شي عدا (الله) الماهية شيء والوجود شي أخر[65].

إن هذا التصور القائم على الفصل بين الخالق والمخلوق ترى فيه تحديداً لمسناه لدى ابن سينا من قبل وهو يحدد الفرق بين المركب والبسيط وموقفه من الجنس والفصل فالله هو فعل بسيط محض لا قسمة فيه ولا

---

(63) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص100.

(64) حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، بيروت، 1981، ص210-211.

(65) F. CPLESTON. Op. Cit., p.250.

تركيب، فلذلك لا يضع له حداً كاملاً تاماً، لان البسائط لا تحتمل حداً غير تام أي وصفاً يميزها عن غيرها، وبما أن واجب الوجود لا حد له، فهو في الوقت نفسه بعيد عن كل تركيب ولا يمكن أن يكون منضوياً تحت جنس أو فصل[66]. وهو كلام له ما يقترب منه لدى «بويس» حسب ما مر ذكره، وبعد هذا ثمة أمر ثان أن الوجود الضروري الواجب هو الحقيقة المحضة، فهو أيضاً الخير المحض، لانه لا يخضع لأي حرمان أو نقص، فهو موجود بالفعل دائماً وأبدا[67]. وثمة مسألة أخرى بالإضافة إلى الفرق بين الماهية والوجود لدى المخلوق، هناك بالتفرقة بين الواجب بذاته وبين ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغير، أي الفرق بين الضروري والممكن، وهو أمر كان لابن سينا تأثيره الكبير فيه إذ كانت هذه الميتافيزيقا تتمشى وتوحيدية جميع الأديان وكان الحل الذي قدمه ابن سينا الذي يعتمد المبدأ الاسمى يتميز عن المحركات المشتقة منه بصفة مباطنة له هي وجوب الوجود، فالموجود الواجب له من ذاته كل ما هو كائن عليه فهو بسيط وفريد.

أما المحركات المشتقة فهي على العكس موجودات ممكنة الوجود بحد ذاتها لايكون لها وجود الا بالممارسة مع الموجود الواجب الذي يخرج بها إلى الفعل[68]. أن التمييز بين الوجود والماهية ظهر في نسب متقاربة لدى باقي الاوغسطينيين. لقد رأينا انفا أن (جيوم الاوفرني) قد ادخل عندنا هذا التمييز الرئيسي بين الماهية والوجود، فأدرك بذلك مرة واحدة عقدة مسألة الوجود كلها. ثم تبعه روبيركروسيت أما اسكندردي هالي فلم يلتفت لها، وكذلك جان دي لاروشل، فمزج هذا التميز بين المادة والصورة. لكن القديس بونافنتورا يتمسك بها لانه يضع مادة - روحية حقاً حتى في الملائكة والمركب من المادة والصورة واهم عنده بكثير من المسألة السابقة[69]. لكن من العلامات البارزة في هذا الاتجاه ما يظهر لدى البرت الأكبر وتلميذه القديس توما

---

(66) حسن حنفي، المرجع السابق، ص219.

(67) ادوارد جونوا، الفلسفة الوسطية، ت: علي زيعور، ط2، بيروت، 1979، ص122.

(68) اميل برهيبه، العصر الوسيط والنهضة، ص154.

(69) جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص126.

الاكويني وفيه يظهر لنا التداخل بين الاثنين. فقد عرف البرت الأكبر بنزعته وشغفه بكل المعارف اليونانية والعربية[70]. وقد يكون مقدمة مهمة للمشروع توما الاكويني في هذا المجال رغم أن هناك من يقول أن فكر البرت الأكبر كان يحمل من البذور اكثر مما أنبته التوماويه[71]. ويرى أن المخلوقات مركبة من ماهية ووجود، فان الوجود لا يدخل في حدها، فهو طارئ عليها. والعقول المفارقة أو الملائكة مركبة من موضوع وصورة تحل في الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع هيولي أو يمت إلى الكمية بسبب. ثم يقول تارة أن الملائكة أنواع متشخصة، وطوراً انهم أفراد نوع واحد. أما النفس الإنسانية فصورة خالصة غير مركبة من هيولي روحية وأما الأجسام فمركبة من هيولي وصورة جسمية هي نور، ينضاف أليها في كل جسم صوره نوعية بقدر كمالاته والهيولي مستودع لأصول بذرية، لا مجرد قوة. ففي جميع هذه النقط نجد البرت متردداً بين الاوغسطينية والارسطو طالييه[72].

انه في قوله عن وجود تركيب في العقول المحضة، يستدل على مرجعيتين الأولى عائدة إلى بويس كما سبق ذكره والثانية إلى جيوم الاوفرنيي فان(quoest) في الموجودات من المادة والصورة لا يستخرج من الصورة، فالمسألة باقية على غموضها فهو هنا يعتمد على ابن سينا فالملاك ليس واجب في ذاته هذا البسيط الممكن هو (الماهية quodest) والماهية الممكنة هذه متحققة فعلاً ولكن عن طريق الموجود والواجب وهذا واضح لدى ابن سينا الذي يجعل الواجب بالقوة لا يتحول إلى وجود بالفعل ألا بمساعدة وجود بالفعل وهو الله بهذا يسير على هدى ارسطو وأضحت وضوحاً اكثر ثنائية ابن سينا في الوجود والماهية لدى البرت الأكبر حيث يعمم بعد ذلك متفقاً مع ابن سينا بان (quodest) والـ (esse) يختلف أحدهما عن الأخر في كل موجود واجب بغيره[73]. والواضح هنا انه يسد الثغرة التي كانت موجودة لدى

---

(70) ادوارد جونو الفلسفة الوسيطة، ص125.

(71) المرجع نفسه، ص126.

(72) يوسف كرم، المرجع السابق، ص166.

(73) جواشون، المرجع السابق، ص116-117.

(بويس) بما يتعلق بالوجود والماهية إذ لم يميز بين الاثنين لدى المخلوق عما لدى الخالق، وكرر ما قاله بهذا الصدد ابن سينا من قبل وجيوم الاوفرنيي.

إلا انه بقي غير مستقر في اتخاذ مصطلح quest إذ استخدمه بدلالة(معنى المبدأ الصوري) بينما هي تتمسك في مكان أخر بالمعنى الذي لدى ابن سينا والأمر لم يستقر ألا مع تلميذه القديس توما الاكويني وقد أشاد هذا الأخير صرحاً عقلياً تسكن الأشياء منه الأدوار الأولى لأنها جواهر مركبة من مادة وصورة، والملائكة والنفوس في الأدوار الثانية، لأنها جواهر روحية بسيطة ما زالت تشوبها المادة وان كان فيها نوع روحي والقوة التي تصير إلى فعل، فالملاحظ هنا انه يقدم توصيفاً تسوده التراتبية والتنسيق من الأدنى إلى الأعلى وهذا ما يتناول في هذا الفصل الثاني من كتابه (الوجود والماهية)[74]. إذ تناول في هذا الفصل الوجود بعد أن حدد الدلالة العامة للفظ الوجود- والماهية، فالوجود ينقسم إلى الأجناس العشرة مستبعداً الوجود الذي يعني بصدق القضايا، أما الفصل الثاني فانه يتناول الماهية في الجواهر البسيطة (الله) والمركب ويستبعد الابتداء بالبسيطة، ويعلل ذلك بالقول (لما كانت ماهيات هذه الجواهر البسيطة)، أخفى علينا ينبغي أذن أن نبدأ بماهيات الجواهر المركبة حتى يتيسر لنا الدراسة إذ بدأنا بالأسهل[75]. وفي توصيفه لهذه الجواهر المركبة فانه يطبق نظرية الواحدية للوجود، فيصف هذه النظرية برتراندرسل بالقول:(لقد كانت الأفلاطونية الجديدة تقول بثنائية في مجال الوجود بين الكليات والجزئيات أو لنقل بعبارة أدق أن هناك تسلسلاً متدرجاً للوجود يبدأ بالواحد ويهبط من خلال المثل إلى الجزئيات التي هي الأدنى من حيث الوجود، ويتم عبور الهوة بين الكليات والجزئيات على نحو ما عن طريق الكلمة بجانب هذه النظرية نجد نظرية موحدة في المعرفة فهناك عقل لديه طريقة في المعرفة هي جدلية في الأساس، أما عند توما ألا كونيي فان

---

(74) توما الاكويني، الوجود والماهية ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة وتحقيق حسن حنفي، ط1، القاهرة، 1972، ص248. وانظر ترجمة بولس مسعد، الوجود والماهية، القديس توما الاكويني، بيروت، (د.ت)، ص41.

(75) المرجع نفسه ص148.

الأمر على عكس ذلك تماماً إذ يرى على طريقة ارسطو أن الوجود إنما يكمن في الجزئيات وحدها، ومن هنا يستدل على وجود الله بطريقة ما. ألا ان موقف توما ألاكونيي مع أخذه بنظرية موحدة إلى الوجود يؤدي إلى ثنائية في ميدان المعرفة)[76]. أن معرفة هذا ما سوف نعرض له في الفصل القادم، لكن ما يهمنا هنا قول (رسل) في النظرية الموحدة لدى توما ألاكونيي، التي نلمسها في النظر إلى الجوهر المركبة تبدو الصورة والمادة مثل النفس، والجسم بالنسبة للانسان، ولا يمكن ان يقال الماهية على أحدهما دون الأخر، فواضح أن المادة، وحدها لا تكون ماهية، لان الماهية هي التي تمكننا من معرفة الشيء، وهي التي تدرجه تحت نوع أو جنس. ولكن المادة ليست مبدأ العلم وليست هي التي تحدد الجنس أو النوع الذي يتدرج تحته الشيء إذ أن مصدر هذا التحديد هو ما يجعل الشيء شيئاً بالفعل، وكذلك لا يمكن للصورة بمفردها أن تكون ماهية الجواهر الحركية مع ان بعض الفلاسفة يحاولون جهداً[77]. وهو هنا يرجع هذه الفكرة إلى ان ابن رشد وتلاميذه ويأخذ هو من ابن سينا من خلال توحيده بين الثنائية أو يحاول كذلك ان يجعل ماهية الشيء مرتبط بالمادة والصورة معاً انطلاقاً من تصوره التوحيد فيقول: (أن اسم ماهية في الجواهر المركبة يدل على المركب من المادة والصورة)[78]. وهذا يتفق أيضاً مع بويس في شرحه للمقولات عندما يقول أن لفظ (ovoia) يعني المركب والحقيقة أن لفظ (ovoia) عند اليونان مرادف للفظ الماهية عند (اللاتين) كما يعترف هو نفسه بذلك في كتاب الطبيعيات)[79]. من هذا النص تظهر ثلاثة أبعاد في التصور الوجودي البعد الأول: الجذر اليوناني عبر تأويلات بويس، وهو حاضر في الخطاب المعرفي المسيحي اللاتيني، وهذا التأويل سوف يكون أساسا، ثم تأتي المرتبة الثانية، وهي تأويلات ابن

---

(76) برتراند رسل حكمة الغرب جـ1 ص296 واميل يرهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص225.

(77) توما الاكونيي، الوجود والماهية، ص249.

(78) المرجع نفسه، ص250.

(79) المرجع نفسه، ص250.

سينا للتصورات الارسطيه ثم جاءت تأويلات اللاتين حتى وصلت مع توما الاكويني ومن بعد إلى لحظة اكتمالها هناك تكامل بين المرجعيات، من جهة، وهناك حاجة إلى تصور وجودي يتفق مع حاجات العقيدة وبالتالي جاء التأويل التوماوي فيه إشارات إلى مؤلفات (بويس) ومن المحتمل أن القديس توما الاكونيي قد نسب إليه هذا القول اقتداء بأستاذه البرت الأكبر الذي استشهد بالقول نفسه في كتاب الأحكام لبطرس لللومباردي في المجادلة الثالثة والعشرين، واللفظة اليونانية (ovoia) تقال على معانٍ كثيرة اشهرها (الجوهر) بمعنى(الماهية) ويؤكد أن لفظة (essentia) ظهرت متأخرة في اللغة اللاتينية[80] وهذه الإضافة جاءت بالاعتماد على ابن سينا الذي ينقل عنه ويقول هوية الجواهر المركبة هي عين المركب من المادة والصورة[81] ثم وصلت تلك الحالة إلى حد استعارة ألفاظ ابن سينا من قبل القديس توما الاكويني واعتمادها لتحل محل الألفاظ القديمة الموروثة من بويس، حيث حلت محلها الاصطلاحات التي استعملها نقلة ابن سينا أو هي تمثل جزءاً أساسيا من المعجمية التوماوية أو في الأفكار المهمة التي استعارها، والمهمة في هذا المجال هي أما المادة فلا يمكن أن تكون دون صورة بينما تستطيع اكمل الصور أن تكون دون مادة[82]. ثم يحدد مبدأ التشخيص على انه(ليس هو المادة على الاطلاق بل المادة المعينة فقط وأعني المادة المعينة المادة ذات الأبعاد المحددة)[83]. حيث أستعاد توما الاكويني فكرة الأبعاد المحددة للمادة المشخصة وهو ما يدخل تحت مفهوم تحديد الماهية ويقدم المثل التالي: (من الواضح أن ماهية الإنسان وماهية سقراط لا تختلفان ألا كما في المادة المعينة (...) وكذلك تختلف ماهية النفس، وماهية النوع، كما تختلف المادة غير المعينة مع المادة

(80) المرجع السابق، ص25 هامش(2) للمترجم.

(81) المرجع السابق، ص249-250.

(82) المرجع نفسه 250-252 وهامش(2) وانظر جواشون فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى ص100-101.

(83) المرجع نفسه ص251 ويشير المترجم في هامش (1) قد يكون (بويس) هو أول من استعمل تعبير (materia signata) واستعمل بعده مترجم ابن سينا ثم انتشر على نطاق واسع في الفلسفة المدرسية.

المعينة مع أن جهة التعيين مختلفة في الحالتين لان التعيين الفردي بالنسبة للجنس، يحدث بواسطة الفصل المقوم اللازم من صورة الشيء وان كل ما يوجد في النوع يوجد أيضاً في الجنس ولكن على نحو غير محدودة[84]. وقد اعتمد القديس توما الاكويني على قاموس ابن سينا وأفكاره حيث كان ابن سينا يجعل المادة معارضة للجنس بينما يجعل القديس توما الاكويني التعارض بين الجزء المقوم والجنس، وكلاهما يريد إثبات استحالة حمل الكل على الجزء، إذا يقول ابن سينا: «إن الجسم قد يقال انه جنس الانسان، وقد يقال انه مادة الانسان فان كل مادة الانسان، كان لا محال جزءاً من وجوده، واستحال أن يحمل ذلك على الكل»[85]. أما تحديد الماهية: انه يقدم تصنيفاً يحدد فيه تراتب الموجودات منطلقاً بالأتي:-

الموجودات المختلفة:- ففي هذا المجال يؤكد التفرد والتشخص في هذه الموجودات بقوله: «إن النفس لا تتشخص ألا في البدن الذي هو فعلها، لا يلزم انه حتى وان فسد البدن يظل وجود النفس متشخصاً دائماً، لان وجودها المطلق اصبح وجودها شخصاً بما حصل عليه من صورة لهذا البدن»، ولذلك يقول ابن سينا أن تشخص النفوس وتكاثرها يعتمد على البدن من جهة ابتدائها لا من جهة انتهائها[86].

ثم يحدد القديس توما بعد ذلك معنى الجنس والفصل، وهو يعود بهذا إلى ابن سينا، فيقول (يختلف معنى الجنس والفصل حسب استعماله في هذه الجواهر أو الجواهر المحسوسة، ففي الجواهر المحسوسة يؤخذ الجنس مما هو مادي من الشيء ويؤخذ الفصل مما هو صوري فيه)، ولذلك يقول ابن سينا في الفن الأول من كتاب النفس (أن الصورة في الأشياء المركبة من المادة والصورة هي الفصل البسيط لما هو مركب منها وليس معنى هذا أن

---

(84) القديس توما الاكويني، الوجود والماهية، ص252 انظر هامش(2) القديس يشرح أفكار الشيخ الرئيس بل يستعمل نفس الألفاظ.

(85) المرجع السابق، ص252.

(86) المرجع السابق، ص274-275.

هذه الصورة هي الفصل بل معناه أنها مصدر الفعل[87].

ويأخذ القديس بتصورات ابن سينا إلى القول: (توجد الماهية في الجواهر المركبة من مادة وصورة حيث يكون الوجود منها مقبولاً ومحدداً لأنها تستمد وجودها من شيء أخر بل تقبل طبيعتها أو هويتها في مادة معينة، ولذلك فهي محددة من أعلى ومن اسفل، وتعد الأفراد ممكن فيها في النوع الواحد القسمة المادية المعينة)[88]

الماهية في الجواهر اللامادية: في هذا المقام يختلف مع التصورات الاوغسطينية التي جاءت مخالفة لما كان يرتضيه فيها فيقول: (لم يبق الا أن تعرف كيف توجد ماهية في الجواهر المفارقة أي في النفوس والملائكة والعلة الأولى، فبعد أن نسلم جميع الفلاسفة ببساطة العلة الأولى يحاول البعض لكن هذا الرأي يعارض بوجه عام أقوال الفلاسفة الذين يصفون هذه الجواهر بأنها مفارقة للمادة ويثبتون أنها خالية من كل مادة، وأقوى برهان يعتمد على قوى التعقل لأنها مفارقة للمادة وعلائقها، فلا تصبح مقولة بالفعل. ألا بقوة جوهر عاقلة تقبل فيه وتخضع لعقله، فيلزم عن ذلك أن كل جوهر منزه عن المادة تمام التنزيه بحيث لا تكون المادة جزءاً فيه لا يكون هو كالصورة المنطقية في المادة كما هو الحال في صور المادة[89]. ومن هنا فانه يؤكد على استبعاد المادة عن المركب الذي في النفس الناطقة، وفي العقل المفارق، فيقول: لا يوجد أي مركب من مادة وصورة في النفس الناطقة وفي العقل المفارق، واقصد المادة بمعناها في الجواهر الجسمية بل يوجد فيها مركب من صورة ووجود[90]. ثم يقدم تحديدات يؤكد فيها الاختلافات بين الجواهر المركبة والجواهر البسيطة (فماهية الجواهر المركبة ليست صورة فحسب، وينتج عن ذلك فرقان آخران هما:

---

(87) المرجع السابق، ص275.
(88) القديس توما الاكويني، الوجود والماهية، ص277.
(89) المرجع السابق، ص266.
(90) المرجع السابق، ص269.

الأول: هو أن ماهية الجواهر المركبة يمكن أن تكون كلا أو جزءاً، بسبب تعيين المادة كما قلنا أنفا. ولذا لا تضاف ماهية المركب إلى المركب على أي نحو كان، فلا يمكن أن نقول أن الإنسان هو هويته، أما هيئة الشيء البسيط، وهي صورته، فلا تدل إلا على الكل من حيث انه لا يوجد هنا موضوع مغاير للصورة يمكن أن تقبلها اليها، ويقول ابن سينا: (إن هوية الجواهر البسيطة نفسها من جهة انه لا يوجد موضوع يقبلها).

الثاني: ماهية الله (الجوهر البسيط) أن تحديد ماهية الله يعتمد على تمييز الله من سائر الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو عبر (تنزهه عما لا يليق به بوصفه العلة الأولى فتؤدي بنا إلى انه تعالى بسيط كل البساطة)[91]. والطريق التي يعتمدها في النفي أي عندما يسأل كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات؟

فهي توجد في الجواهر على ثلاث أنحاء:-

على نحو خاص بالله فان الماهية عين وجوده ولذلك يقول بعض الفلاسفة أن الله ليس له هوية أو ماهية أي أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده، ومن ثم فهو لا يتدرج تحت جنس ما لان كل ماله جنس تكون له هوية زائدة على وجوده، وعندما تقول أن الله ماله جنس تكون له هوية زائدة على وجوده، وعندما تقول أن الله وجود يجب ألا تقع في خطأ هولاء الذين يدعون انه الوجود الكلي الذي يوجد كل شيء بصورته، فالحقيقة أن هذا الوجود الذي هو الله يشترط ألا يضاف أليه شيء ولهذا فهو وجود متمايز بصفاته عن أي وجود.

وتوجد الماهية، وقد قبل في كتاب العلل، أن الأرواح غير متناهية من اسفل ومتناهية من أعلى فهي متناهية في وجودها الذي تقبله من موجود اعلى، وغير متناهية من اسفل لان صورها ليست محددة بقدر المادة التي تتقبلها، لذلك لا تجد في جواهر كهذه كثرة من الأفراد من نفس النوع أن لم تكن من

---

(91) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص178.

النفوس الإنسانية بسبب البدن المتحدة به، فاذا اعتمد تشخص النفس عرضنا على البدن في مبدئه لان النفس لا تشخص ألا في البدن الذي هو فعلها.

وتوجد الماهيات على نحو ثالث في الجواهر المركبة من مادة وصورة حيث يكون الوجود فيها مقبولاً ومحدداً لأنها تستمد وجودها من شيء آخر إذ تقبل طبيعتها وهويتها من مادة معينة[92].

في هذا النص نلاحظ كيف يوفق القديس توما الاكويني بين كتاب العلل ومواقف ابن سينا حيث يلاحظ في هذا انه كان يقدم توظيفاً لمقولات ابن سينا مع التوفيق بينها وبين العقيدة المسيحية.

ظهر أيضاً توظيف لفكر ابن سينا من قبل دنس سكوت والذي أيضاً قدم نقداً لقديس توما الاكويني، معتمداً على أفكار ابن سينا، وقد أثرنا تأخير عرض أفكاره.

أما الطريق الثاني:- فهو طريق العلاقة بين الله والعالم، وهذه الأشياء تجعلنا نعمل على حصر نشاطها في النقاط الاتية:

اولاً: الوجود والضرورة:- الله الذي يقع فيما وراء الأشياء المحسوسة كلها، والذي يؤكد وراء جميع التحديات بوصفه فعل الوجود المطلق في حالة تحقق فعلي خالص. أن فكرتنا عن الله وهي مماثلة ضعيفة لواقع حقيقي يعلو ويفيض عليها من جميع الجوانب ويغدو الله هو السبب الكافي لجميع الأشياء وقد وصفه البعض بوصفه موجوداً كاملاً، فيما وصفه أخر موجوداً لا متناهياً[93] وقد نظرت التصورات الفلسفية المسيحية التي اتصفت بانها ميتافيزيقية تؤكد على توحد الذات عبر وحدة الوجود والماهية وصولاً إلى الدليل الوجودي الذي يقوم بوصفه العلة الوحيدة التي يمكن تصورها لوجود فكرة الله في النفس البشرية[94]. وقد كانت هذه التصورات تؤكد تجاوزاً

---

(92) القديس توما الاكويني، الوجود والماهية ص275-276-277.

(93) اتيان جلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ط2، القاهرة، 1974، ص79-80.

(94) المرجع نفسه، ص81.

للتصور اليوناني إذ إننا نلمس التأثير الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية وابن سينا خصوصاً في التصورات الوجودية في مسألة الوجود والماهية ومسألة الخلق والعلاقة بين الله والعالم وهو أمر لم تدرسه الفلسفة اليونانية.

ثانياً: الموجودات وحدوثها:- بعد الحديث عن الوجود الكامل وعلة ذاته الذي يتصف بالكمال والشمول حتى يغدو كل شيء سواه هابطاً إلى عالم الظواهر اللاحقيقي مقابل الحق الإلهي (الله هو الوجود الحقيقي الذي لا يتغير)[95]. وهو عالم واجب الوجود، بالمقابل هناك العالم الممكن (كل شيء باستثناء الله يمكن ألا يوجد وكل ما عدا الله لا بد أن يستمد وجوده بالضرورة من الله[96] وطبيعة العلاقة القائمة بين الكامل والممكن (أو الله والعالم) هي:

1 - فكرة العلية: وهذه الفكرة هي تشكل علاقة بين الوجود الضروري (الله) والوجود الممكن المخلوق (فالقول هناك علة يستلزم وجود شيئين اثنين حيث ينتقل شيء ما من وجود العلة إلى معلولها[97].

2 - فكرة المماثلة: يرى (توما الاكويني) العلة انتقال جزء من (أ) إلى (ب) فان ذلك يعني أن المعلول لا بد أن يكون مماثلاً للعلة (أ) وهو نمط جديد من العلاقة (وهو أحد براهين أفلاطون من مثل فالموجودات ليست لها صفات بالذات ولكنها حاصلة عليها بالمشاركة فما هو بالذات مثال الجمال في المأدبة، ومثل الخير في الجمهورية[98].

3 - فكرة الغائية: هذه الفكرة دفعت الفكر إلى طرح الكثير من الأسئلة تتخذ الغاية من الخلق هدفاً لها فاذا كانت الغائية استبعدت في النظرية العلمية ألا أنها ستبقى أساسا في الفلسفات الدينية التي تبحث عن القصد الكامن من وراء الخلق لان هذا مرتبط بتصورات كثيرة ما ورائية.

---

(95) المرجع نفسه، ص91.
(96) المرجع نفسه، ص100.
(97) المرجع نفسه، ص124.
(98) المرجع نفسه، ص121.

وهذا التأصيل لمكونات مسألة الخلق من خلال تلك العلاقة بين الله والعالم تظهر لنا أبعاد الإطار الفكري والوظائف العقائدية لدى المفكرين المسيحيين من خلال المواقف التي اتخذوها

1 - جيوم الاوفرني: حارب ابن سينا بصورة خاصة في النقاط الآتية:- نظرية تكوّن الموجودات فانه لم يقبل فكرة الوسطاء في الخلق وان علم ما تحت القمر خاضع لحركات السماء كما رفض فكرة خلود العالم التي لا تتفق مع القول بحرية الله، وايضا نظرية العقل الفعال كسبب محرك للفلك الأخير وسبب فعال للنفوس الإنسانية. ويقف مثل هذا الموقف أمام نظرية المادة لأنها تنتهي إلى القول بتجمع النفوس الإنسانية، بعد تجريدها من المادة المشخصة بواسطة الموت وبذلك تفقد الشخصية الفردية والعلم. وهو يرفض أيضاً القول بان العقل لا يدرك غير الكليات إذ أن النفوس المنفصلة عن أجسادها بعد الموت تعجز عن أدراك الله لأنها لا تملك آنذاك أية وسيلة لأدراك الجزيئات[99].

وعن تحديد العلاقة بين الواجب والممكن:- فقد جاءت نظرية جيوم في الممكن متصلة وان اختلفت عن نظرية ابن سينا فاذا كان ابن سينا يعلل كثرة المخلوقات من خلال دور المبدأ الاسمي أن يخرج بموجودات ممكنة إلى الفعل، فلا بد والحال هذا أن يكون لها بوصفها ممكنة وجود سابق على فعل الإخراج هذا[100]أما الإمكان لدى جيوم (فان الممكن ليس جوهراً متمايزاً عن الله، انما هو فقط مقدرة الله على أن يهبه الوجود)[101]. وهنا يقدم جيوم ألاوفرني لأثبات الوجود الأول (الله) فهو لا يذكر دليلاً بوصفه محركاً ولو انه يعتبر الله علة الفاعلية الأولى وانما يقوم دليل من الموجودات بالمشاركة إلى الموجود بالذات لا بناء على مبدأ العلية، بل بناء على تلازم المعنيين، كما هو الحال في الافلاطونية، فيقول (ان كل حادث فهو يمكن بذاته، وقابل

---

(99) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى، ص99.

(100) اميل يرهييه الفلسفة الهلنستيه والرومانية، ت: جورج طرابيش، ط2، بيروت، 1988، ص54.

(101) المرجع نفسه، ص154.

للوجود فالوجود عرض له، وهو يقبله في كل ماهيته) ليس الوجود، داخلاً في حد المخلوق فوجود المخلوق خارج عن ماهيته فهو وجود بالمشاركة عند ابن سينا أيضاً يوجد هذا التقابل بين الواجب والممكن والإلحاح فيه[102].

2 - القديس بونافنتورا[103]:- في مسعاه الهادف إلى تحديد علاقة العالم بالله، وهو يقول في هذا المضمار: (أن المخلوقات يمكن النظر اليها أما على أنها هل هي اشياء وأما على أنها إشارات)[104]. أن فكر الله لديه مركزية عن طريق المعرفة والإشراق[105]. قد وجه لارسطو نقداً في موقفه من الله قائلاً انه (يعلم غير ذاته، ويكفي بان يجعله مستقلاً في ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم، في حين انه قال على العكس من ذلك بان الأشياء تتحرك أو توجد بوصفها عاشقة لله لا بوصفها معلولة له)[106]. لكن هذا القول يعني انه ليس ثمة عناية الهية وبالتالي لا عقاب ولا ثواب ولا جنة ولا نار، وهذه الأخطاء أوقعت ارسطو بنظر بونافنتورا في عمى مثلث: عمى عن الخلق فقال بقدم العالم، وعمى عن خلود النفس وعن العقاب أو الجنة أو النار)[107]. فهو هنا يحدد الخلاف بين التوحيد واليونان حول صلة الله بالعالم ثم انه يتطرق إلى تميز الله عن المخلوقات (فالله العلة النموذجية والفاعلة، والله العلة الغائية. وان وجود الله بحد ذاته يداهنه بالنسبة إلى النفس إذ ما عرفت نفسها تعرفت منها صورة الله)[108]. وحسب النص السابق الذكر للقديس بونافنتور ينتزع في تصور الخلائق، إلى البحث فيها عن علامة فاعلية الله المباشرة، والسعي في الوقت نفسه إلى الحيلولة دون أي خلط بينهما وبين الالهية: وهما متطلبان متضاربان إن لم يكونا متناقضين، نظراً إلى ان أولهما

---

(102) يوسف كرم، المرجع السابق، ص134.

(103) بونا فنتورا، ولد قرب (فيترب) viterbe بايطاليا سنة 1221 ودرس في باريس، انظر: ادوارد جونو، الفلسفة الوسطية ص120.

(104) اميل برهييه، المرجع السابق، ص160.

(105) المرجع السابق، ص161.

(106)

(107) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص101.

(108) اميل برهييه، المرجع السابق، ص161.

يريد أن يستشف في كل شيء الإشعاع الالهي، بينما يجنح ثانيهما إلى الإعلان عن قصور الخليقة في كل شيء. القصور بمعنى تعدد الخلائق العاجزة عن أن تتقبل ألا بتكثرها انبثاق الوجود الالهي ودفقه، والقصور بمعنى لزوم أن تكون كل خليقة مركبة من صورة وهيولي، علماً بان الهيولي تمثل الجانب السلبي من وجودها[109]. أي انه يستند بالعالم إلى الأثر الالهي وهنا يقدم نقدا لارسطو في ثلاثة اوجه:-

الأول: أن طبيعة العالم مغايره لطبيعة الله، فالعالم لم يصدر عن الله بالطبع، بل صدر عن ذات الله فقد أوجده الله من العدم وما كان لافلاطون، ان يضع المادة إلى جانب الصانع بوصفها مبدأ مستقلاً عنه(...) كان بونافنتورا يجعل العدم وجوداً خاصاً قبل وجود العالم، وحقيقة المراد بالعدم انتفاء مادة سابقة.

الثاني:- لما كان العالم متغيراً كان معنى قدمه ازدياداً للانهاية بدوامه، وان عدد دورات القمر مثلاً اكبر من عدد دورات الشمس اثنتي عشرة مرة، وليس يعقل التفاوت في اللانهاية، ثم كيف وصل العالم إلى الان الحاضر وليس له طرف اول وليس يمكن عبور اللانهاية؟ ولقد كان ارسطو متجنياً على افلاطون في نقد قوله: (ببدء الزمان، وهو يلوح انه تفرد في العصر القديم).

الثالث: فان من الممتنع وجود عدد لامتناه بالعقل، ولو كان العالم قديماً ولكان وجود عدد لا متناه من بني الإنسان، ولكان يوجد الان عدد لا متناه في النفوس الخالدة وهذا خلفٌ، فيلزم الافراد باستحالة مساوقة العالم لله في القديم[110]. فهو يؤكد مع سائر الفرنسيسكانيين وضد القديس توما انه لا يوجد لأي صورة محضة في الخلق، وان الملائكة أنفسهم وهم عقول مفارقة كذلك النفوس البشرية وهي موجودات روحية مركبة من زوج من الصورة والهيولي وبالفعل، يكفي أن يكون موجوداً بعينه متغيراً، وإيجابيا

---

(109) المرجع السابق، ص162.

(110) يوسف كرم، المرجع السابق، ص146-147 انظر عبد الرحمن بدوي المرجع السابق، ص19.

وسلبياً فردياً وقابلاً للاندراج في نوع أو في جنس، كيما يكون في الإمكان القول بأنه يحتوي على هيولي، أي وجود بالقوة أو على إمكان وجود مغاير، والحال أن ذلك يصدق على النفوس، بل حتى على الملائكة الذين هم أفراد حقيقة خلافاً لما ينتقده القديس توما. وحس من القصور هو ما حمل القديس بونافنتور على القبول أيضا[111]. أدلة تصوره يختلف عن تصورات ارسطو الذي يصرح أن صورة موجودة من الموجودات في نظر ارسطو هي ما يجعله يكون فعلياً على ما هو عليه فالإنسان إنسان بمثول الصورة الإنسانية فيه لا بد أذن فكل جوهر بصفته واحداً أن يكون له صورة جوهرية فريدة وهذه الصورة تعيين وتثبت تماماً الجواهر[112] لكن القديس بونافنتورا لا يقبل بهذه النتيجة نراه يعود إلى مفهوم (الممكن) الذي نلمس فيه عودة إلى الجذور العائدة إلى ابن سينا التي تمنح الممكن وجوداً، وان كان فعل اوغسطين في الأصول البذرية(فان تعتبر الصورة مكملة ومنجزة للوجود على نحو لا يكون ممكناً معه أن يضاف أي شيء جوهري اليه، معناه ان نسلم بان المخلوق يمكن أن يكون المخلوق كاملاً وناجزاً والواقع انه إذا كانت الصورة تعطي الجوهر كمالاً فما ذلك لتثبته فيها، وانما لتهيئته لاستقبال كمال أخر النور ينضاف إلى جسم مكون من قبل ليحفز فيه الفاعلية وليكون له بمثابة صورة جوهرية جديدة والروح نفسها صيغ الجواب الذي يعطيه لمسألة توليد الصورة[113].

3 - روبرت جروستيت[114]: كان له مشاركة في تحديد العلاقة بين الله والعالم، فان الفلسفة تتمركز حول فكرة الضوء المقتربة جداً من فكرة اوغسطين، وتشبه أيضاً تصورات ابن سينا في نظرية الفيض، حيث يشير روبرت جروستيت بان أول صورة مادية التي يدعوها البعض بالجسمانية هي

(111) اميل يرهيبه العصر الوسيط والنهضة، ص162.

(112) المرجع نفسه ص162.

(113) اميل برهييه المرجع السابق، ص162.

(114) روبرت جروستيت 1175-1253 كان مترجماً وشارحاً ومؤلفاً من ابرز ممثلي العلم التجريبي في العصر الوسيط، له رسائل في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة النفس انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص149.

في حكم الضوء يتحد مع المادة (أي مع المادة الرئيسية لارسطو لتشكل جوهر بسيط دون أبعاد. ويجب أن تستنج أن الضوء هو أول هيئة مادية لانه غير مسؤول عن أول هيئة مادية لينتج امتدادات متعاقبة. ثم أن الضوء نفسه ليشع في جميع الاتجاهات دائرياً ليتشكل في ابعد نقطة في انتشار تلك الكرة تتكون بساطة في الضوء، وينتشر نحو مركزه الكرة، ويحدث هذا الانتشار بوسائل التضاعف الذاتي والتوليد للضوء، حتى يكتمل مركز الدوائر الفلكية التاسعة وكينونة الداخل داخل القمر، وثم تظهر دوائر القمرية السفلية الأربعة النار والهواء والماء والأرض[115].

تصور العالم الطبيعي ومركزه فكرة دراسة النور، وتصور العالم الميتافيزيقي، ومركزه فكرة فيض الصور بدءاً من الوحدة، ورابطة وثيقة بين تلك الطبيعيات، التي تصف لنا قوانين انتشار النور، وبين هذه الميتافيزيقا التي تصف انبثاق الموجودات (أن كل عملية من عمليات الطبيعة تتم على الوجه الأكثر يقيناً وانتظاماً وكمالاً في الحدود المستطاعة[116]. وهذه العلاقة هي التي تحدد الصلة بين الله والعالم إذ (انه ما كان الله النور بالذات، كانت الموجودات أنوارا بالمشاركة، مركبة أول ما تتركها من هيولي والصورة الجسيمة ثم تقبل باقي الصور درجتها في سلم الوجود والصور الجسيمة نور، والنور جوهر غاية في اللطافة اللاجسمي خصائصه انه يتولد بذاته أبدا. وينتشر في الهيولي فيمرها في الأبعاد الثلاثة ويولد الكم، ويعطي الجسم خصائصه من جمال ولون وفعل[117]. وبفعل التخلخل كما مر بنا والتكثيف حدث العالم من هذا النور بعد أخر تولد هو فلك القمر، ومن ثم العناصر الأربعة: هذا التحديد الوجود للمادة الطبيعية (الضوء) قد استفاد من نظرية ابن الهيثم في البصريات[118]. مع مزجه بالجذر الاوغسطيني وهذا جعل التحديد الميتافيزبقي

(115) F, Copleston. Op, Cit., p259.

(116) اميل برهييه، تاريخ الفلسفة الهنلستية الرومانية، ص206.

(117) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص151.

(118) المرجع السابق، وانظر زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص198-199.

يقترب إلى حد كبير من نظرية (الفيض) لدى ابن سينا وطريقة تشكل الموجودات وتراتبها وصدورها وعلاقتها فيما بينها ومكمل هذه النظرية (روجربيكون) مواصلاً التأثير الذي أوجده ابن سينا في نقاط معينة.

اما موقف الاتجاه الدومنيكاني (او الاتجاه الارسطي) من مسألة الخلق والعلاقة بين الله والعالم، وهذا يفترض بنا تناول (البرت الاكبر) إذ تناول هذه المسألة على مستويين اولاً (علاقة الله بالعالم، وفيه كان موزعاً بين سلطتين السلطة اللاهوتيه التي نرى الكثرة الموجودة في الكون بواسطة معلول اول هو الفعل الاول[119] وكانت السلطات قد جعلته انتقائياً توفيقياً يحاول جاهداً ان يوفق بين تلك السلطات، ففي الوقت الذي يحدث فيه اختلاف قليل عن الاوغسطينيين من خلال عمله إلى حد كبير داخل كون افلاطوني حديث يتبع فيه ابن سينا بشكل اقرب منه إلى أي مفكر اخر فارسطويته هي افلاطونية محدثة فمنهجه توفيقي بين المفاهيم المسيحية واليهودية والإسلامية- العربية وارسطيه[120]وهذا الأمر ما جعله يؤكد ان ما يقدمه في كتبه الفلسفية لا يعبر عن فلسفته الشخصية، فهو مجرد عارض لاراء الفلاسفة، اما فلسفته فالبحث عنها يكون في كتبه اللاهوتيه[121] الا انه كان صاحب اختيار بين الاراء التي يوفق فيما بينها فكان اكثر من كونه شارحا يقول: ان ادلة ارسطو على القدم والادلة المقابلة لها على الحدوث متعادلة القوة، وان العقل قاصر عن البرهنة على احد الطرفين، وان الوحي وحده يحسم هذه المشكلة[122] انه يحدد موقف القديس توما الاكويني، ودنس سكوت فيما بعد واما القول بقدم للعالم فيقدم ادلة عليه، منها في كتابه (الطبيعة) يبرهن انه ليس للحركة ولا للزمان بداية ويقول في الكتاب الثامن (ان هذه البراهين تثبت فقط ان العالم لم يكن لوجوده بداية، وانه لم يوجد وقت لم تكن فيه الحركة موجودة.

---

(119) زينب الخضري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص245.

(120) Copleston, op. Cit., p293-294.

(121) زينب الخضيري، المرجع السابق، ص245.

(122) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص165.

إن هذا صحيح بالتأكيد ولقد اتفقنا عليه فيما سبق[123] وهو يقول في الفصل الخامس عشر من الكتاب الثامن نفسه من الطبيعة بعد ان يبحث عن ادلة فلسفية لصالح الخلق وضد قدم العالم: (ان أياً من هذين الرأيين لا يمكن اثباته الا بأدلة احتمالية)[124] وهكذا كان قد بين النظرية الارسطية الافلاطونية في الخلق الا انه تأثر بنظرية الفيض، وهنا نلمس الاثر الذي احدثه ابن سينا واضحاً في البرت الأكبر الذي استخدم الفيض Fluyus ويؤكد ان العقل الكوني الفعال (intellectus universaliter) هو المصدر الذي يفيض عن العقل الثاني، وعن هذا العقل يفيض العقل الثالث، كما ان الافلاك تفيض عن العقول التي تحركها وبنفس الطريقة، انه يحاول ان يعبر عن النظرية المسيحية بمصطلحات نظرية الفيض[125]. انه قدم تصوراً فيه تداخلاً بين التصورات الفيضية والتصورات المسيحية القائلة بالحدوث الذي يتم بفعل خالق يسميه صدوراً أو انبثاقاً. وان الفعل عارف الله في ايجاد سائر العقول المفارقة والنفس العالمية والجواهر الجسمية وفي شرح طبيعة ارسطو يقرر ان السموات صدرت عن الله رأساً باختيار إرادته الا انه يعود فيقول لا يمكن البرهنه على احد هذين الرأيين، وكل ما يمكن ايراد حجج محتملة[126]. ان هذا التأثير كان هناك ما يبرره في بنية الديانة المسيحية ذاتها وخصوصا في جمال الثالوث، ودور الابن، وهذا الأمر اصلنا لحظة التكوين له في الديانة المسيحية لغرض البحث في العلاقة بين الله والعالم لا بد من تبيان التركيبات التي يفترضها القديس توما الاكويني وهي التي تعتمد على مقدمتين لا غنى عنهما لديه:

الاولى: تنظم الدين كما يتمثل لدى أساتذة الأحكام في القرن الثاني عشر.

الثانية: تركيب ارسطو الفلسفي.

في النقطة الأولى يلاحظ ان القديس توما يتخذ موقفاً محدداً من الايمان بشكل سوف يؤثر حتى على تصوراته المعرفية إذ (يتغير القديس توما الاكويني

---

(123) زينب الخضيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص246.

(124) المرجع السابق، ص246.

(125) المرجع السابق، ص249.

(126) المرجع السابق، ص249، ويوسف كرم، المرجع السابق، ص165-166.

في جزء من كتاباته وعلى وجه الخصوص في الخلاصات، بايقاع موسوعات الاحكام المتفرع بدوره من ايقاع الفلسفة الافلاطونية المحدثة، وهكذا تبحث الخلاصة في الرد على الامم في الله اولاً، ثم في تسلسل الخلائق المنبثه عنه ثم في مصير الانسان ورجوعه إلى الله في الحياة الابدية، وفي جزء اخر (كما في النقطة الثانية) من مؤلفاته يحلل نصوص ارسطو ويشرحها. الا انه يحدد العلاقة بين الفرعين الايمان والعقل والحدود الفاصلة بينهما إذ ثمة حقائق فلسفية مباحة للعقل البشري وحقائق ايمانية تجاوز قدرته حيث يقول في (خلاصة الرد على الامم): (لا يمكن للعقل البشري ان يبلغ بملكته الفطرية إلى ادراك جوهر الله بذات لان معرفة عقلنا تبدأ بمقتضى نمط الحياة الحاضرة، وبالحس، ولهذا فان ما لا يقع تحت الحواس لا يمكن ان يدرك من قبل العقل البشري، الا إذ اجرى استنباطه...، لانها لا تعدو ان تكون معلولات لا تضاهي شرف العلة[127] انه يجعل لكل منهما يشغل حاسه فيقول (ان ما من حقيقة من حقائق الايمان يمكن ان تبطل حقيقة حقائق العقل أو بالعكس[128] وتحديداً لهذا الترابط دون أي اختلاف يؤدي إلى جعل العقل في خدمة الايمان كما يذكر في (الخلاصة ضد الامم) في هذه الخلاصة، كان توما اقرب إلى الناحية الفلسفية والمبادئ الاساسية في الفلسفة، فقد عني بكل فروعها عرضاً منطقياً صرفاً. ومن هنا جاءت عنايتة بحشد البراهين المنطقية ودعمها بكل الاسس العقلية التي تخضع لها[129] الذي يقوم على اتخاذ الماهية حدا وسطا أو بمعنى من الماهية إلى صفاتها وهو ما سمى (اللمى) الذي اتخذ من الماهية حداً اوسط ويمضي من الماهية إلى صفاتها، أو من العلة إلى المعلول والبرهان (الاني) الذي يمضي من المعلول إلى العلة ويستطيع ان يعين العلة بنتيجتها هذا ما ورد في الكتاب الاول من الخلاصة ضد الامم[130] وينطلق من العقل وقدرته البرهانية في نقد الادلة القائمة ان

(127) اميل برهيبه، المرجع السابق، ص174.
(128) المرجع السابق، ص174.
(129) عبد الرحمن بدوي، فلسفة في العصر الوسيط، ص132-133.
(130) اميل برهيبه، المرجع السابق، ص178.

الله بين بذاته، ولهذا يبدأ توما الاكويني بان ينقض اقوال اولئك الذين يزعمون ان وجود الله واضح بذاته فيجد أولاً ان هناك طائفة، على رأسها يوحنا الدمشقي(131) تقول بان وجود الله واضح بذاته وهو فطري في الانسان، ولكن القول باطل، ذلك لان من الناس من لا يقولون لوجود الله، لان الموجود بالفطرة في نفس الانسان ليس وجود الله بل المباديء التقليدية التي يستطيع ان ينتقل منها إلى اثبات وجود الله. فليس الوجود اذن هو الفطري وانما المباديء العقلية، التي يستدل بها على وجوده.

ثانياً: يوجد من يقول ان وجود الله واضح بنفسه، لان كل انسان منا يسعى نحو السعادة، والله هو الغاية التي بها تتحقق السعادة فكل منا اذن يسعى نحو الله ويقول بوجود ضرورة.

ويرد توما على هذه الحجة كذلك بان يقول: امل اننا نسعى نحو الخير أو السعادة فمنهم من يظنها الثروة، ومنهم من يظنها اللذات، ومنهم من يظنها الله، فليس بصحيح اذن ان مجرد وجود الرغبة في السعادة يؤيد بضرورة الايمان بوجود الله.

ثالثا: وهناك آخرون يثبتون وجود الله، على اساس انه من مجرد النظر في فكرة الله لا بد بان الوجود هو والماهية شيء واحد فيما يتصل بالله، لان الله هو الكائن الذي لا يمكن ان يتصور اكمل منه.

ويرد توما الاكويني على هذه الحجة بان يقول انه ليس بصحيح ان مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج والا لاستطعنا باستمرار ان نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع ان نضيفه اليه.

رابعاً:- هناك من يبرهن على ان وجود الله واضح بذاته عن طريق فكرة الحقيقة فيقولون اننا نقول بوجود الحقيقة (...) فالحقيقة موجودة والله هو

---

(131) لويس غرديه، جقنواتي، فلسفة الفكر الديني، ص32-35 يقول: (يوحنا الدمشقي: ولد القديس يوحنا في دمشق نحو 675م، عاش في دمشق حتى 725 تقريباً، تحت حكم الخلفاء الامويين التسعة او العشرة الاولين ثم رسم كاهن في 725، والمرجع انه مات 749 سنة نجاح العباسيين في ثورتهم، وقبل خمس سنوات تقريباً من انتقال عاصمة الاسلام من دمشق إلى بغداد.

الحقيقة ويرد توما: ان هذا القول ليس مأخوذاً من العقل بل من الايمان، ويستنتج: ان القول بوجود الله ليس واضحاً بذاته.

وفي كل هذا يؤكد ان وجود الله ليس واضحاً بذاته ولهذا يجب ان تبدأ من المحسوس، لان كل معرفة تنشأ من المحسوس، وهذه المعرفة لا يمكن ان تصل إلى ادراك المعقول التام في ماهيته. وكل ما يمكن ان نصل اليه القول بوجود هذا المعقول[132]. وهذا المنهج هو المعتمد في الادلة التي قدمها في اثبات الله، والتي تشير إلى العلاقة بين الله والعالم من خلال الربط بين الله والعالم عبر تلك الادلة، وبالتالي تجعلنا نلمس اهم صفات الخالق والمخلوق.

الدليل الاول:- يقوم هذا الدليل على فكرة الحركة وان كل متحرك فلا بد له من محرك، ولكن التحريك لا يستمر إلى غير نهاية، انما لا بد ان نقف عند مِحرك لا يتحرَّك، هو المحرك الاول ويكون بالتالي هو الله[133]. فانه وان يكن متحركا فهو متحرك باخر، ومن الواجب عندئذ اما متابعة السلسلة إلى ما لا نهاية (وهذا محال) واما الانتهاء إلى محرك غير محرَّك[134] وهو مقتبس من المقالة الثامنة من السماع الطبيعي[135] وهذا الدليل اورده في كلتا الخلاصتين، الا ان عرضه في (الخلاصة اللاهوتية) يختلف عن عرضه له في (الخلاصة ضد الامم)[136] فقد جاء في الخلاصة اللاهوتية: نحن نشاهد في الكون حركة وكل حركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل، والشيء لا يكون من ناحية واحدة وفي زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل معا، بل لكي يحدث له تغير لا بد من ان يأتي شي اخر يكون حاصلاً على الصورة، فينتقل هذا الشيء غير الحاصل بعداً على الصورة إلى حالة حصول على

(132) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى ص139-140-141 ويوسف كرم المرجع السابق 173 واميل برهييه العصر الوسيط والنهضة، ص178.

(133) المرجع نفسه، ص141.

(134) اميل برهييه، المرجع السابق، ص179.

(135) المرجع نفسه، 179، وعبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص141.

(136) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص140.

الصورة، اعني لابد من وجود شيء بالفعل ينتقل هذا الذي بالقوة إلى حالة الفعل. فكل متحرك اذن يقتضي وجود محرك له (...) هذا لا يستمر إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند حد اعلى يكون بالفعل باستمرار (...) ويكون غير قابل لان يتحرك، وهذا المحرك الأول هو الله[137] أما في (الخلاصة ضد الامم (او الكفار) وفيه يبدو الدليل على الشكل الاتي:

ان كل متحرك لا بد له من محرك أو لا يتحرك، ويجعل هذه النتيجة قائمة على قضيتين هما:

القضية الاولى: ان كل متحرك فهو متحرك بشيء اخر أو يقتضي محركاً.

القضية الثانية: انه لا يمكن الارتفاع إلى غير نهاية في السلسلة المحركه، بل لابد من الوقوف عند محرك اول لا يتحرك[138] ان هذا الدليل الذي يفترض استحالة تسلسل العلل أو المحركات إلى ما لا نهاية لكن هذا يؤدي إلى هدم المقدمة التي ترتكز عليها [139] هذا بالإضافة إلى ان القديس توما الاكويني يطبق نظرية القوة والفعل بكل عمومها أو يعتبر الحركة لا من الوجهه الطبيعية أو الالية فحسب بل الوجهة الميتافيزيقية التي تعني كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل فتصل إلى محرك كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بواسطة، وبهذا يعطل وجود وسائط ومن هنا (فالله لا يخلق الاشياء بواسطة العقل أو عن طريقه، بل يخلق من حيث انه عقل لان العقل ليس صفه زائدة على الذات فالعلم الإلهي سبب وجود الأشياء في حين ان العلم ألا نساني مسبب عنها[140] وهناك من يرى ان هذا الدليل مستعار من ابن سينا بالقول «أما الأول فقد استخرجه من فكرة العلة الفاعلة ثم كرر حجة الفيلسوف

---

(137) الاختلاف يعود إلى ان (الخلاصة اللاهوتية) تمتاز بانها وضعت للمبتدئين فالبراهين فيها لم توضع في ترتيب منطقي محكم، كل الأحكام بل عرضت بوضوح فحسب، وعلى العكس من ذلك نجد انه في (الخلاصة ضد الامم) قد حاول ان يوضح بالتفصيل كل جزيئات البرهان) انظر عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص142.

(138) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص141-ص142.

(139) برتراندرسل، كلمة الغرب، ص300.

(140) محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص167.

العربي من استحالة تسلسل الاسباب حتى اللانهاية)[141].

اما الدليل الثاني: وهذا الدليل يقدمه توما ما وهو برهان على اساس العلّه ان كل اثر يستلزم مؤثراً، وهناك تأثير متبادل بين الاشياء بعضها ببعض من ناحية ومن ناحية أخرى على اساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية، بل لابد من الوقوف عند عله اولى، وهذه العلية هي الله. لقد أشار ارسطو إشارة عابرة من حيث أسسه لا من حيث نسجه في المقالة الثانية من كتاب(ما بعد الطبيعة) ثم فصله وأقامه برهاناً عقلياً محكم الأجزاء وجاء بعد ابن سينا البرت الأكبر فصاغ هذا البرهان على اساس ابن سينا أو الواقع ان التشابه بين هذا البرهان في الصيغة التي نراها عند ابن سينا وفي صيغتها عند توما الاكويني كبير جداً، إلى درجة ان بعض المؤرخين يقولون ان القديس توما اخذ البرهان عن ابن سينا، لكن هناك اختلافاً في موقف الاثنان(ابن سينا وتوما الاكويني) من العلة، فالعلة لدى ابن سينا عقلية فلسفية بمعنى انها الطبيعة اما العله لدى توما الاكويني فهي علة دينية بمعنى الخلق.

ونلاحظ أن هذا الدليل يشبه تمام المشابهة دليل الحركة، من حيث ان برهان الحركة، يشاهد حركة فيبحث عن علتها، والدليلان الاول دليل عليه حركة والثاني دليل علية وجود[142] وكان هناك انتقاد لبنية هذا الدليل (فإذا كان لكل علة علة خرى، كان من غير الممكن ان تقول في ألان نفسه ان هناك عله ليست لها علة أخرى، إذ إن هذا ببساطة تناقض، ولكن ينبغي ان نذكر ان توما لا يبحث عن سلاسل العلل في الزمان، فالمسألة عنده تعاقب للعلل بحيث تعتمد أحداها على الأخرى في هذه اللحظة على نحو يشبه حلقات سلسلة معلقة في خطاف في السقف، فهنا يكون السقف هو العلة الأولى غير المعلولة لانه ليس حلقة معلقة في أي شيء آخر.

ولكن ليس ثمة سبب معقول يدعو إلى رفض تسلسل الأعداد الجذرية

(141) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص146، واميل برهييه المرجع السابق، ص175-176.

(142) المرجع نفسه ص147.

التي تزيد عن الصفر وتصل إلى الواحد بما فيها نسبة لا متناهية، ومع ذلك فليس لها عضو اول، اما في حالة الحركة، فان مسألة التسلسل لا يتعين حتى طرحها ذلك لان أي جسمين متجاذبين يدوران حول بعضهما، وكانهما شمس وكوكب، يظلان على هذا النحو إلى ما لا نهاية[143]. اما الدليل الثالث: فينطق هذا من جهة الممكن والواجب ذلك بان في طبيعة موجودات معروضة للكون والفساد، ومن ثم ممكن وجودها وعدمها بعد وجود خلود كان عدم الوجود ممكناً في جميع الاشياء للزوم انه لم يكن حيناً من شيء ولو صح الوجود لذاته[144].

وفي هذا الدليل تلاحظ اولاً هناك اشياء ممكنة، وكل ما هو ممكن يلاحظ انه يمكن ان يكون، وممكن ان لا يكون هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فان ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره، ولكن اذا اضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم امكان التسلسل إلى غير نهاية، وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته فلابد من الوقوف اذن عند واجب يكون واجباً بذاته وهذا هو الله[145]وهذا الدليل له جذر يعود إلى ابن سينا واغسطين كذلك وكان للاثنين تأثير في القديس توما الاكويني[146].

وهنا أيضاً نلمس موقف القديس توما من دليل الإمكان وفيه (انه من الخطأ الاعتقاد بإمكانية إثبات وجود الله من دون المرور بالعالم الحسي. فأثبات وجود الكائن ضروري(واجب الوجود) لا بد من ان يستند إلى التجربة. كما هو الحال في المسائل الأخرى. والتجربة تؤكد حدوث وفساد الموجودات وبذلك تتأكد من أن الموجودات التي تدركها بالتجربة انما هي ممكنة الوجود فلا بد من أن يكون هناك وقت خرجت منه إلى الوجود بفعل موجود سابق عليها في وجوده، ولو كانت جميع الموجودات ممكنة لكان هناك وقت لم يكن فيه شيئ موجود على الاطلاق. فيكون من المحال خروج أي شيء إلى

---

(143) برتداند رسل، حكمة الغرب، ج1، ص301.

(144) يوسف كرم، المرجع السابق، ص176 واميل برهييه، المرجع السابق، ص180.

(145) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص149.

(146) المرجع نفسه، ص142.

الوجود. وهذا الأمر مخالف كما تبديه التجربة الحسية من وجود الموجودات. فلا بد اذن من وضع موجود واجب الوجود بذاته نسميه الله) وهنا نلاحظ ان ما يقصده الاكويني (بالامكان) انما هو الحدوث الذاتي لموجودات العالم التي بأزائنا... ولذلك يقرر ضرورة وجود موجود الوجود ليوجد الممكنات بعد ان لم تكن موجودة. فهو انما يأخذ بفكرة الخلق من العدم التي عرفت عن المتكلمين المسلمين[147] لعل هذه الاشارة في الاختلاف بين نظرة الشيخ الرئيس إلى الله من الزاوية الطبيعية والقديس توما الاكويني من زاوية الخلق جاءت بفعل مؤثرات كلامية وهذا القول ينفيه لويس غروية بالقول: (لقد لاحظنا انه لم يذكر اثر مشهور قط عن علم الكلام) فربما اطلع عليه القديس توما من خلال ابن ميمون في بيان الرجل عنه ورده عليه، وان (الخلاصة في الرد على الأمم (الأجانب) تنطوي على شهادة لذلك واسعة المدى. وان الذي يسترعي انتباه ابن ميمون والقديس توما هو (التمهيدات الفلسفية) لعلم الكلام ونعني بها فلسفات الطبيعة مثل التي يعرض لها توما والتي ترد مشتركة(...) ثم أن هذه النظرية بدورها ينظر اليها اساساً، لا من ناحية المعتزلة بل من ناحية الاشاعرة خاصة. وهو نظر يرتكز على نفي كل تأثير عن العلل الوساطة، وكل نصيب من الحق عن المخلوقات. أن تركيز الانتباه على نظرية الأجزاء التي لا تتجزأ وعلى نفي العلل الوساطة ترجح القول بان مصدر القديس توما، ابن ميمون[148]. هذه الاشارة تظهر ان نقد القديس توما الواسطة بين الله والمخلوقات التي كان يقول بها ابن سينا من خلال نظرية الفيض. جاء هذا النقد لدى توما معتمداً على الموقف الكلامي الإسلامي الاشعري خصوصاً.

وفي الوقت الذي يشير (لويس غرديه) إلى ان القطب الثاني (أعني القطب المتعلق بنظرية (الأحوال) فانه بقى قطباً مجهولاً)[149] الا أننا نلمس تأثيراً عميقاً في هذا المجال رغم انه فيه توسع نوجزه في أقوال القديس توما

---

(147) منذر جلوب يونس، نظرية واجب الوجود عند الفارابي، رسالة دكتوراه بأشراف الأستاذ الدكتور عبد الأمير الاعسم، جامعة الكوفة كلية الآداب، نيسان- 1995، ص75-76.

(148) لويس غرديه، جقنواتي، فلسفة الفكر الديني، ص232-233.

(149) المرجع السابق، ص233-234.

عن ماهية الله (أول ما يتعين فعله تمييز الله من سائر الموجودات وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو، أي التي تتنزهه عما لا يليق به بوصفه العلة الأولى، فتؤدي بنا إلى انه تعالى بسيط كل البساطة. وبعد ذلك نضيف الادله الثبوتية التي تقول ماهو أي الدالة على كمالاته. ويجب تنزيه الله من كل تركيب والتركيب على انواع تركيب من أجزاء مادية، وماهية ووجود ومن جنس وفصل، وفيها جميعاً النسبة بين الطرفين كنسبة القوة والفعل. ولا يمكن ان يكون الله الا فعلاً محضاً يجب تنزيه الله عن كل تركيب، وبعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية وهي طائفتان: طائفة تشمل وجهات مختلفة للذات الالهية لاتزيد عليها شيئاً. فما ان تعرف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته، والطائفة الأخرى من الصفات هي كالعلم والإدارة والقدرة والعناية)[150] في هذه الصفات اقتراب من ابن سينا واختلاف هو ما مثل نقد توما لابن سينا لكن هذا الاختلاف لان توما تأثر بالموقف الكلامي من الصفات وخصوصاً لو رجعنا إلى الجويني (يقسم الجويني صفات الله إلى نوعين نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي الملازمة لذات الشيء غير المعلل قائمة بالوصوف أي ان الصفة الذاتية المنبثقة عن الذات بما هي ذات، والصفة المعنوية هي صفات اثبات لازمة للجوهر طالما معنى الجوهر غير معلل بزائد على الجوهر.

اما كون العالم عالماً فهو معلل بالعلم القائم بالعالم المعتزلة يقسمون الصفات إلى صفة ذات وصفة فعل وهو نفسه التقسيم الذي اتى به الجويني[151].

ويؤكد لويس غرديه: ان توما يتحدث عن المتكلمين جملة فلا يميز بينهم ومن (الخلاصة ضد الأمم) يبين لنا ان الفرصتين اللتين يعارضهما هما: مذهب الارادة الالهية الذي يقول به المتكلمين جملة(الاشعريون منهم في

---

(150) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص178-179.

(151) جميل حليل نعمة، الآراء الكلامية الفلسفية للأمام الجويني، م/ دراسات فلسفية ص319، تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة ع3، تموز-أيلول 2001 ص94.

الواقع) من جهة، والحتمية الوجودية التي ينادي بها الفلاسفة من جهة أخرى ويفسر لنا الحتمية عن طريق (نظام العلل) الصادر عن العناية الإلهية وفق أسلوب إلزامي، وبهذا يكون هذا التعليل قريباً نوعاً ما من تحديد ابن سينا للعناية، وتوما كان أحس بالتضاد القائم بين المتكلمين والفلاسفة، وركز على هذا التضاد حول القضية الكبرى: الارادة الإلهية وحتمية الوجود[152].

5 - دنس سكوت ولد في اسكتلندا نحو 1265 ودرس الفنون واللاهوت في جامعات شتى ومنها جامعتا اوكسفورد وباريس. وشرح الأحكام في كامبروج قبل 1300، ثم في اكسفورد وباريس، حيث صار أستاذ في عام 1306. وحضره الأجل في كولونيا سنة 308 1 النص الوحيد الثابتة نسبته اليه من شرحه لاحكام بطرس اللومباردي هو كتاب البديهيات على حين أن خير مذكراته هي المذكرات الاوكسفوردية. ومن مؤلفاته أيضاً المسائل على فورفوريوس، وعلى عدد من نصوص ارسطو المنطقية. وكذلك على ما بعد الطبيعة بالإضافة إلى في المبدء الأول والقضايا ومسائل مختلفة اما الاجرومية النظرية مبدأ الأشياء، في طبيعة (فادينغ- فينس)، فمؤلفا هما الحقيقيان توما الارفورني وفيتال الفوري.([153])

ولقد كانت هناك مواقف من مؤرخي تواريخ الأفكار:-

أ - فمن اعتبره اوغسطينيا ينبغي الرد عليه بالنقد بالغ الحدة الذي وجهه إلى اعز نظريات المدرسة: أي نظرية المعرفة الفعلية بوصفها اشراقية، ونظرية الأصول " البذرية" المحتواه في الهيولي والمعارف الفطرية المحتواه في النفس، ولكنه كان اكثر نأياً عن التوماوية فأشهر نظرياته، أي الوجود الفعلي للهيولي والتفرد عن طريق الصورة، وأولوية الارادة، تتعارضاً واعياً وقصدياً مع نظرية القديس توما[154].

---

(152) لويس غرديه، توما الاكويني والفكر الفلسفي العربي الإسلامي ت: نجيب قاتو، م/ بين النهرين-ع/16، 1976 بغداد ص326.

(153) اميل برهييه، العصر الوسيط والنهضة، ص227.

(154) المرجع نفسه، ص228.

وقيل فيه: على يد دنس سكوت اصبح الاختلاف بين العقل والايمان اشد وضوحاً، وعلى حين ان هذا ينطوي من جهة على تضييق مجال العقل، فانه يضمن الحرية والاستقلال الالهيين كاملين، إذ لا يعود اللاهوت الذي يختص بما يمكن ان يقال عن الله، علماً عقلياً، بل يغدو مجموعة من المعتقدات المفيدة المستلهمة من الوحي. وبهذه الروح رفض سكوت ادلة توما الاكويني على وجود الله، على اساس انها ترتكز على التجربة الحسية. وبالمثل رفض ادلة اوغسطين، لانها تعتمد إلى حد ما على النور الالهي. ولما كان البرهان والحجة ينتميان إلى الفلسفة، وكان كل من اللاهوت والفلسفة يستبعد الاخر، فانه لا يستطيع أن يقبل أدلة اوغسطين. ومن جهة أخرى فانه لم يكن يرفض الدليل العقلي المبني على فكرة الموجود الذي لا علة له، على طريقة ابن سينا، والواقع ان هذا كان في حقيقته تحويراً لبرهان انسلم الانطوالوجي، غير ان معرفة الله لا تكون ممكنة عن طريق الاشياء المخلوقة التي لايكون لها الا وجود عارض. والتي تعتمد على الارادة الالهية، فالحقيقة هي ان وجود الاشياء هو ذاته ما هيتها لعلنا نذكر معاً عرضنا عند توما... ان هذا التوحيد بين الوجود والماهية عند توما في تعريف الله فالمعرفة انما تكون بالماهيات، ما دمنا لا نستطيع ان نعرف الله، ولما كانت الماهية والوجود متوحدين، فان ما يجعل كل فرد على ماهو عليه، ولا يمكن ان يكون هو المادة، بل ينبغي ان يكون هو الصورة[155].

موقف دنس سكوت من الوجود: حيث نلاحظ انه قد انتهج موقفا مختلفاً عما كان لدى الاخرين (فلئن قالت الاوغسطنية بالاتصالية في الوجود، وبالتالي بالاتصالية في المعرفة، ولئن قالت التوماوية بالاتصالية في الوجود، وانما بالانقطاع في المعرفة، فان الصيغة التي يمكن اسنادها إلى السكونية، هي: الانقطاع في الوجود والانقطاع في المعرفة... وبالفعل يستخدم (دنس سكوت) جميع المفهومات التي وجدناها تفرض نفسها على

(155) برتراندرسل، حكمة الغرب، جـ1، ص315-306، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثاني، ص256.

القرن الثالث عشر مثل العقل بالملكة والعقل الفاعل، والهيولي والصورة، الكلي والفردي الارادة وملكة الفهم، لكن على حين كانت هذه المفهومات لدى المفكرين السابقين تتداعى وتترابط وتتسلسل هرمياً، يبدو ان هدف دنس سكوت كان ان يجعل من هذه المفاهيم حدوداً مستقلة لكل حد منها على حدة وجود تام وكاف، وهي تنضاف بطبيعة الحال إلى بعضها بعضاً، ولكن بدون ان يتطلب احدها الاخر، ويظهر على ان (دنس سكوت) تخلى عن مبدأ المقايسه الكلية الذي كان لدى بونافنتورا، وحتى لدى القديس توما الاكويني من خلال تاكيد (دنس سكوت) على ان المعنى متواطئ وليس متشككاً في نظر الله والمخلوقات يفوض على اساس لعلاقة المقايسة التي تبيح الانتقال من حد (المخلوق)، هو الوجود بالمعنى المشتق، إلى حد آخر هو الله الذي هو وجود بانبل معاني الكلمة، مما لا يوفر على هذا النحو اية وسيلة لتمييز واحدهما من الاخر بالمقارنة بينهما[156].

وبهذا اصبح العلم عند (دنس سكوت) كما عند ابن سينا موضوعاً لعلم خاص على حدة الميتافيزيقا، فقد كان ابن سينا ينتظر في الميتافيزيقا البرهان على الوجود الواجب الضروري والسبب الاول. اما (دنس سكوت) فقد تبين له أن فكرة الوجود هي الوسيلة للوصول إلى الله، والبرهنة على وجوده مع المحافظة على أسمى وارفع فكرة عنه، اما البرهان بالمحرك الأول فلا يسمح لنا بادراكه الا من خلال آثاره[157] وهذا يظهر لنا ان (دنس سكوت) ابتدأ بالوجود الماهوي في إثبات الله فان (فكرة الوجود قد اتتنا من خلال المخلوقات، فاذا فكرنا باستخدامها للبرهنة على وجود الله فمعنى ذلك ان الوجود يطلق على معنى الخالق والمخلوق نفسه)[158] وهذه الفكرة التي كانت وراء نقد الأدلة التي قال بها القديس توما الاكويني معتمدا على الدليل الذي يعود إلى ابن سينا. وهنا يقدم دنس سكوت فهماً معيناً لابن سينا رغم ان ابن سينا كان له معنى اخر حيث (واصل هذه الفكرة على حال ليس عند ابن سينا.

---

(156) اميل برهييه، المرجع السابق، ص229.
(157) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في أوروبا في القرون الوسطى، ص122.
(158) المرجع نفسه، ص123.

ولو فكرنا في إيجادها في نظريته في الفيض، المعلول الأول خارجياً من الواحد المحض، والموجودات الأخرى من المعلول الاول، فستتفق مع دنس سكوت على القول بان الوجود يتأكد بكل شيء في نفس المعنى، وفي مباشرة سريعة أو بطيئة. ولكن فكرة الوجود الضروري بخلاف ذلك قد قادت ابن سينا إلى القول بالمشابهة فابن سينا رغم قوله بمشابهة الوجود الضروري الوجود ليست مشتركة عند موجودين(159).

ومن هنا جاء الموقف النقدي الذي قدمه (دنس سكوت) للقديس توما الاكويني في موضوع الأدلة. التي مفادها (اولاً انه فيما يتصل بالبراهين على وجود الله يجب الا تهتم كثيراً بالبراهين البعدية، بل تهتم خصوصاً بالبراهين القبلية. وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله إذ تنقسم إلى قسمين: - صفات قالت بها الفلسفة، وأخرى قال بها اللاهوت، ولم تقل بها الفلسفة فالصفات التي قالت بها الفلسفة، مثل أن الله هو العلة الأولى الفاعلة وان الكمال الاول والغاية النهائية والصفات التي قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة عادل، له عناية بالأشياء، وجدنا اولاً البرهان على وجود الله لا يمكن ان يتم بوضوح اذا ما بدانا مما هو ممكن فحسب، لما كانت البراهين التوماوية تبدأ في الاصل من المحسوس، والمحسوس ممكن فان هذه البراهين ليست بيقينية لانها بعدية. والواجب ان يستعاض عنها ببراهين قبلية. وهذه البراهين القبلية هي التي تؤخذ من المفهومات اعني من الروابط الموجودة بين المفهومات بعضها بعضها الآخر. وهذا ما اتجه اليه توما الاكويني نفسه في براهينه الاخيرة فبرهانه بواسطة العلية وبواسطة الكمال وبواسطة الغاية النهائية أو النظام.

ومن تحليله لهذه المفهومات أو التصورات يقيم سكوت براهين. وهنا تجد انه تبعاً لهذا كان لا بد ان يكون (دنس سكوت) قريباً من انسلم لان انسلم كان في الواقع يبدأ من مفهوم، وهذا المفهوم يجب ان يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه، والاختلاف بين انسلم و(دنس سكوت)، ان

---

(159) المرجع نفسه، ص122-123.

انسلم يكاد يشعر الإنسان بان القول بوجود الله قول نظري يصدر عن شعور ممتلىء بالحضرة الالهية في التجربة الباطنية أما دنس سكوت فانه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم، مفهوم الكائن الذي لا يمكن أن يتصور اكمل منه، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملاً، اعني لا يقوم على الوجدان المباشر في التجربة أو العيان العقلى الواضح الذي لا يحتاج إلى برهان منطقي متسلسل(160).

إن طريقة برهنة دنس سكوت هكذا: ان تبدأ بالممكن، ومن قولنا بوجود هذا الممكن بوجود ضروري أو الواجب فتجد ان هذا المفهوم، وهو الكائن الذي لا يمكن ان يتصور أكمل منه، هذا المفهوم ممكن، أعني ان من الممكن تصور شيء هذا موضوعه، ولكن مجرد تصور الامكان هو في الواقع تصور اكبر منه، دون ان نقول بالضرورة بان هذا الكائن موجود في الخارج بالضرورة، هذا الكائن هو في الوقت نفسه قول بوجوب وجود هذا الكائن لانه يتضمن في ذاته مبدأ وجوده، وهذا ما يعبر عنه بعبارة أخرى، فيقال ان مفهوم هذا الكائن يستلزم من تحليله ان الوجود والماهية بالنسبة اليه شيء واحد(161).

وهنا نجدأ نفسنا ازاء امرين نجد منها دنس له منهج مختلف عن الاخرين:

الاول: اثبات الله من خلال (الصفات): عند (دنس سكوت) وجدنا ان الصفة الرئيسية التي ينسبها إلى الله هي اللاتناهي، ويحلل هذه الفكرة تحليلاً دقيقاً فبعد ان كانت صفة الله المميزة هي انه علة أولى أو محرك نجد عند (دنس سكوت) أن الصفة الأولى هي اللاتناهي التي يمكن ان تصل اليها بواسطة طرق ثلاثة:-

فالله نقول عنه انه علة أولى، أو علة العلل، أعني انه علة الوجود بأكمله والموجود، متعدد إلى غير نهاية فلما كان الله علة هذه الآثار

(160) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى ص175-176.

(161) المرجع نفسه، ص176.

اللامتناهية وما هو علة لا بد أن يحتوي على معلولاته بالقوة على الأقل فان الله لا بد أن يحتوي على معلولاته، فاذا كانت هذه الأخيرة، لا نهائية فالعلة لا نهائية.

كذلك الله أيضاً عقل والعقل يدرك صور الاشياء، والاشياء لا متناهية فهناك أذن صور أو معقولات لا متناهية، وبالتالي الله بوصفه عقلاً هو لا متناه.

3 - كذلك تبين صفة اللاتناهي عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعي الخاص الذي تجده فينا، وهو الرغبة في الخير ثم الرغبة في الحقيقة، فأننا نجد هذه الرغبة لا متناهية في الأفراد، وبالتالي هي لا متناهية في الله الذي هو العلة النهائية للأشياء(162) ثم انه من كل هذا يحاول أن يؤكد بعدم التمييز بين صفات الله حتى أرادته التي الزمها بامريين هما أن لا تكون الأفعال متناقضة. وثانيها ألا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله(163) لكنه مختلف عن توما الاكويني في الحديث عن الله، فالقديس توما يتحدث عنه الماهيات، فأن(دنس سكوت) وان جعل الوجود متواطئاً لا يجعله جنساً بمعنى الكلمة، لانه يدرك أن الوجود لا يمكن أن يتنوع بفصول خارجه عنه، فيبقى متردداً بين التواطؤ والاشتراك، ولا يرى ان الوسط بينهما المماثلة حتى اذا أما أراد أن يميز الله من المخلوقات لم يجد سوى أن يقول أن الله لا متناه وان المخلوقات متناهية، ويجعل من اللانهاية الصفة الجوهرية من بين الصفات الالهية: ولكن تواطؤ معنى الوجود يقضي في الحقيقة على تنزيه الله يجعل التمايز بين الله والمخلوقات تمايزاً بالدرجة فقط لا بالطبيعة والماهية فيجعل الله الأول بين نظراء لانه يجعل الصفات أيضاً متواطئة، وكل الفرق أنها لا متناهية في الله، متناهية في المخلوقات(164).

---

(162) المرجع السابق، ص177-178.

(163) المرجع نفسه ص177.

(164) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص229- 231.

ثانياً: المخلوقات والعلاقة بين الله والعالم

من خلال البحث عن العلاقة بين "الله والعالم" من خلال التامل في عملية الخلق نجد انها تكتنز اختلاف بين مختلفة تصورات كل من بين دنس سكوت والقديس توما الاكويني، فاذا كان دنس سكوت يقول بـ"العالم حادث"، ولا يمكن افتراض القدم، لان خلق موجود ما يقوم في إيجاده بعد عدم، هكذا يضع (دنس سكوت) ما جاء به الوحي من حدوث العالم موضع القضية الضرورية، كان مهمة للخلق يجعل من اللاوجود شيئاً معيناً ويعطيه وجوداً سابقاً في حين أن الخلق عند القديس توما يقوم في تعلق من الخليقة بعلتها، بغض النظر عن الزمان إذ تعزى مسألة خلق العالم إلى الرب وهذا يتضمن المادة الأولية لكن هذا لا يعني أن المادة الأولية برزت للوجود أولا دون هيئة، من أي نوع، حيث انه وقعٌ لما يقول القديس توما الاكويني فان المادة يمكن أن تبرز للوجود فعلاً لكن بدون أي فعل، في الحقيقة، المادة الأولية لا تبرز للوجود في طبيعة الأشياء بحد ذاتها لأنها مجرد كائن كامن، لذلك فمن الدقة القول بأنه كائن مخلوق بشكل مجرد. وبالنتيجة فان ما يرفض الفكرة القائلة بان المادة تملك حقيقة مستقلة بحد ذاتها[165] إن دنس سكوت يقول في المخلوق:- انه مركب (فالملائكة والنفوس الإنسانية مركبة من هيولي وصورة، أما الجواهر الطبيعية فمركبة من هيولي، وصورة جسمية متحدة بالهيولي دائماً، وصورة نوعية هي بسيطة في الجماد والنبات، نامية حاسة في الحيوان، نامية حاسة ناطقة في الإنسان، لأن النوع هو المتحقق في الواقع والتجربة الباطنة تدلنا على وحدة الحياة فينا والصورة النوعية موجودة في الأفراد بما هي صورة نوعية، لذا كانت بحاجة إلى ما يقبضها ويرد الشيء واحداً مع تعدد صوره، فيجعل منه (هذا) الشيءhaec res تلك وظيفة صوره أخيرة هي مبدأ التشخيص، ويسميها (الهذية) hacceitas ويعّرفها بأنها "ما تتعين به الطبيعة فتصير جزئية")[166] هذا كان (دنس سكوت) متأثراً في مجال

- Ashort History Medieval philosophy, new jersey Princeton press, p.127. (165)

(166) يوسف كرم، المرجع السابق، ص231.

الوجود بابن سينا فهو سينوي خالص لانه يبتدئ من فكرة التمييز بين الممكن والضروري، وقد تحدث عن ذلك القديس اوغسطين وبويس (...)، ليس من فكرة الا وتجد مصدراً لها في مؤلفات ابن سينا[167].

(167) جواشون، فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى ص124-125.

الفخر الرازي والمعرفة العقلية

■ أ.د. أحمد مسعود*

الواقع أن الفخر الرازي كظاهرة ثقافية ورغم إشتغاله بالفلسفة والمنطق الأرسطي لا يخرج عن التقسيمات التقليدية في علم الكلام، ذلك أن منهجه لا يفسح المجال المطلق للعقل ليتجاوز أسلافه الأشاعرة الذين يعتبرون خطأ أنهم أصحاب الموقف الوسط بين السلفيين، النصيين، الذين يلتزمون بظاهر النص ويقومون بإلغاء كل مقاربة تأويلية لتلك النصوص الدينية وبين أهل العقل كالمعتزلة والفلاسفة الذين يرون أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة، وعلى النقل أن يخضع للتأويل.

إن هذا الموقف المزعوم حول التوسط بين العقل والنقل يبقى من القوالب الشكلية التي تتناقض وروح المعرفة.

دعا الرازي إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى العقل بوصفه الأساس المعرفي الأوّل في العلوم الموروثية كمعرفة واجب الوجود لأن عبارة من لا يكون معلوما غير جائزة، وإنما يجوز ويجب بعد المعرفة(1)، وبذلك يرفض الرازي الطرق التقليدية في المعرفة للموروثيات وأن هذه المعرفة لا يجب أن تكون نقلا ولا ذوقا أو مكاشفة وإنما الاستدلال، أي باستعمال العقل وليس بشيء آخر «لأنه لا طريق لمعرفة الله تعالى إلا بالنظير

---

* أستاذ تعليم عالي كلية الآداب جامعة وهران الجزائر.

(1) الرازي: التفسير الكبير، التمهيد ص192.

وبالاستدلال»[2] ثم إن إلغاء العقل من فضاء الموروثيات «هو من باب الحماقة المفرطة لأن صحة القرآن، وصحة نبوة الأنبياء متفرعتان على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به»[3].

إن النقل معرفة تقليدية ولا يمكن الوصول إليه (تعالى) بالسمع، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات وأن نبوة محمد (ص) لا يمكن إثباتها بالدلائل السمعية، وأعلن صراحة أن العقل متقدم على النقل وأن النقل لا بد أن يخضع لتأويلات المعقول فيتساءل لو: أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها وأجاب أن تصديق الظواهر النقلية وتكذيب الظواهر العقلية باطلان[4].

وأن القدح في العقل لتصحيح النقل باطل[5]. وأكد بأن الدلائل العقلية تقضي أن تكون الدلائل النقلية أما غير صحيحة وإما أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها[6]. وأن أعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات، وأن التقليد باطل لا عبرة به ولا إلتفات إليه[7].

لقد ناصر الرازي العقل عند معارضته بظواهر النصوص، وهذا المنهج الذي تبناه الرازي هو في الواقع نفسه مسلك الفلاسفة والكلاميين من المعتزلة بل أولية العقل على النقل «قاعدة أصلية تتفرع منها بقية المسائل»[8].

---

* المشكلة في الفكر السلفي ليس إتباع الظهور العرفي فهو حجة كما لا يخفي بل تحديد الظهور بذاته.

(2) نفس المصدر السابق، ج1، ص202.

(3) مفاتيح الغيب، ج27، ص152.

(4) التفسير الكبير، ج6، ص119.

(5) مفاتيح الغيب، ج32، ص178.

(6) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، ص172 - 173.

(7) التفسير الكبير، ج3، ص121.

(8) المصدر نفسه ص192.

نسجل ملاحظتين حول نظرية المعرفة عند الرازي:

1 - مسألة معرفة واجب الوجود على كل مكلف.

2 - اعتبار معرفة الله ضرورية عند الإنسان ولا نحتاج فيها معالم.

ويتميز الرازي عن باقي الأشاعرة[9] والماتريدية بل حتى عن المعتزلة في القول «بأن التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح وإلا فهو الفكر الفاسد»[10] وأكد أن ثمة فكرا صحيحا وفكرا فاسدا.

ويؤكد الرازي أن الأفكار الصحيحة هي التي تشترط مطابقة الشيء للأمر الواقع، وهذه المقولة الفلسفية تعني للإنسان إلغاء كل الفرضيات الوهمية لوجوب قيام شرط (الواقعية) في تقدير الأشياء عند تفكيره التفكير الصحيح وإلا فهي أفكار فاسدة إن المعرفة العقلية عند الرازي كما رأينا هي أول الواجبات على الإنسان وأن خصيلتها واجبة ضرورية، ومتى حصل العلم بأن العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر سواء كان هناك معلم أولا فهذه المعرفة واجبة عند كل إنسان هي معرفة ضرورية لا تحتاج فيها إلى معلم يعرفنا بأن الله تعالى هو المؤثر الذي خلق هذا العالم[11].

أما العنصر الثالث الذي تتمحور حوله نظرية المعرفة عند الرازي فهي شروط ومستلزمات الفكر الصحيح كما يسميها الرازي[12]. ومن شروط ومستلزمات الفكر الصحيح الاعتماد على العقل في متابعة تسلسل الأفكار حتى نصل إلى الحكم الثابت اليقيني الصادق وتساءلنا عن المنهجية التي تصل بها إلى ذلك الحكم اليقينين، نسمع.

والرازي هنا يؤكد «أن العلم إما تصور أو تصديق فالتصور: هو إدراك

---

(9) ابن رشد: مناهج الأدلة، وانظر القاضي عبد الجبار: الأول الخمسة ص60.

(10) الرازي محصل أفكار لمنقدمين والمتأخرين ص44 عن الذات الإلهية عند الفخر الرازي؛ عمر تريكي، ص28.

(11) الإيجي المواقف، ص17.

(12) الرازي كتاب الربعين ص478 عن عمر تريكي -الذات الإلهية عند فخر الرازي ص29.

الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات كقولك: الإنسان، فإنك تفهم أولا معناه ثم تحكم عليه إما بالثبوت وإما الانتفاء فذلك الفهم السابق هو التصور وإما التصديق وهو أن يحكم على شيء بالإثبات أو بالنفي»[13].

ولكي يصل الإنسان إلى الحكم بإثبات شيء أو نفيه يجب أن «يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر، فتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر، وذلك الموجب هو الدليل»[14].

ومبحث التصور والتصديق من المباحث التي تدرس في الفلسفة والمنطق، كما أكد الرازي في نظريته للمعرفة على الاستدلال كأهم أسلوب للتفكير الصحيح «والاستدلال في اصطلاحنا هو تسلسل عدة أحكام مترتبة بعضها على البعض، بحيث يكون الخير منها متوقفا على الأول إضطرار»[15]. فكل استدلال إذن انتقال من حكم إلى حكم آخر وهو فعل ذهني مؤلف من أحكام متتابعة إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها.

والحكم الأخير لا يكون صادقا إلا إذا كانت مقدماته صادقة أي قد توفر شروط مطابقه الشيء من مقدماته على المر الواقع القابل للتحليل الذهني إذن يمكن القول بأن السمة الثالثة لنظرية المعرفة عند الرازي هي شرط قيام الواقعية أي الأمر القابل للتحليل الذهني عند الاستدلال.

ومن السمة الثالثة تستنتج السمة الأخيرة وهي أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إلا بتوفر عشرة شروط يلزم بعدها وجوب قبولها وأهمها عدم تعارض الدليل اللفظي مع الدليل العقلي يقول الرازي: «أن كل ما يتوقف العلم به على النقل لا يخرج عن الكتاب والسنة والخارج عن قسم القرآن الكريم وقسم السنة النبوية فلا يمكن إثباته إلا بالعقل، فالدليل اللفظي القائم على محكمات آيات القرآن، أو بالألفاظ التي نقلت عن الرسول (ص) بالتواتر، فإن النقل

---

(13) الرازي، أصول الدين ص19، عن الذات الإلهية عند الفخر الرازي لعمر التريكي ص29.

(14) المصدر نفسه ص19.

(15) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص68.

عنه يصير ضروريا، أما خارج ذلك فلا طريق إليه إلا بالعقل ولا يمكن إثبات النقل بالنقل»[16].

يقول الرازي في الشروط العشرة أنها تشكل أهم الأسس في نظرية المعرفة "وأن الدليل العقلي لا يفيد اليقين إلا عند تقين أمور عشرة: عصمة الرواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذا ترجيح النقل على العقل يقضي القدم في العقل المستلزم للقدح في النقل لإفتراقه إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة"[17]. إذا قمنا بدراسة هذه الشروط التي تجعل من النص مفيدا للقطع، لوجدنا أن الرازي يؤكد عدم تعارضنا للعقل والذي يؤدي وجوده إلى إلغاء كل الدلة الأخرى ورجح عليها لأن التأكيد على أولوية النص يقضي القدح في العقل وهذا الأخير هو الداة الولى الذي نوظفها في تقسيم النصوص وتأكيد صحتها، فإذا قدحنا وانتقصنا من قيمة العقل، ألغينا بذلك الوسيلة الأساسية في دراسة المنقول وترتكز نظرية المعرفة عند الرازي على أولية العقل وأن فعل الذهن هو أصل القوة في الحفاظ على العقائد.

إن النزعة العقلية التي اتسم بها خطاب الرازي لم تؤاثر ايجابا في لفكر الأشعري الذي تحرر على عهد محمد عبده من النزعة التوفيقية، وإن كان الواقع الثقافي الذي دفع الرازي إلى التمسك بالعقل كرد فعل على حالة الجمود التي وقعت فيها الثقافة الإسلامية أثر في انهيار الفكر الإعتزالي إلى حد نفي وإلغاء كل النصوص الدينية التي وردت في شأن العقل، واعتبار التفكير في واجب الوجود والقضايا الكلامية والفلسفة زندقة وكفراً، بينما النص القرآني يؤكد أن الدين الإسلامي يمكن أن يسمى دين العقل باعتبار

---

(16) الرازي: أصول الدين، ص23.

(17) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ص51، عن الذات الإلهية عند الفخر الرازي عمر تريكي، ص31.

مكانة العقل في القرآن، لأن الباري تعالى أمر الإنسان بضرورة النظر واعتماد الفكر والفعل الذهني[18].

لقد أكد الرازي أن اكتساب المعرفة لا يكون تقليدا على عادة الأشاعرة، أو أخذ الأفكار إلى هزة بدون نظر أو استدلال «ذلك أن النص الديني يحتوي ألفاظا محكمات وأخرى متشابهات، واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز وإذا أوردوا اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده إلى التأويل»[19].

وقد أقر بعض المتخصصين في علم الكلام بأن الفكر اليوناني حين تداخل مع النظر العقلي الإسلامي، أحدث فيه الكثير من الاضطراب مما عطل مسيرته المستقيمة لفهم المقاصد القرآنية حول الذات الإلهية، ونحن نتساءل أين يكمن هذا الاضطراب فالمتعارف عليه أن الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي قد أثرى البحوث الكلامية التي قام بها المعتزلة حيث أدخلوا مفاهيم وطروحات فلسفية عمقت المسائل اللاهوتية كالطفرة والكون والمعدوم والموجود ولم يتعكر صفو النظر العقلي الإسلامي بأسلوب الفكر اليوناني ثم لما استقام النظر وضح أن روح الفكر الإسلامي تتعارض في سلبها وغاياتها تمام التعارض مع سبيل الفكر اليوناني ويؤكد الباحث أن عدم التعارض أدى إلى تلك الانتفاضة الغاضبة التي قامت ضد العقل.

إن العقل اليوناني هذا استطاع أن يؤسس النظر العقلي بجميع إتجهاته المثالية والمادية والمشائية ولم يكن هذا العقل يتناهى عند حدود الحس[20]. وإلا فكيف نفسر وجود المدرسة الأفلاطونية العقلية والأفلاطونية الإشراقية، أم المدرسة المشائية التي أسسها أرسطو فكانت مثل العقل الإسلامي تحث الإنسان على التأمل في الوجود بالمدركات الحسية التي تفضي إلى النظر والاستدلال[21].

---

(18) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، ص7.

(19) الرازي: التفسير الكبير، ج2، ص394.

(20) عمر التريكي: الذات الإلهية عند الفخر الرازي، ص39.

(21) نفس المرجع السابق، ص40.

إن الرازي الذي انفتح على الفلسفة والمنطق اليوناني أكد أن حقيقة العلم ليست أمرا سلبيا أي أن العلم ليس عبارة من عدم الجهل أو سلب الجهل بل أمر ثبوتي، وطالما أن حقيقة الإدراك والتعقل تعني حالة ثبوتية فالامر الثبوتي لايتقوم بالسلبي «فلا نقول أن التعقل عبارة عن الحضور صورة مجرة عن المادة عند وجود مجرد عن المادة ولا نقول إن العلم حالة إضافية»(22).

وإذا رجعنا إلى النصين المتطرفين كابن تيمية وفحصنا خطابهم السلفي لوجدناه ينتقد بشدة نظر الرازي ويعتبر أن تقسيم المعلومات في الوجود إلى موجود ومعلوم من تقديرات الذهن، وليس له وجود في الأعيان.

إن مثل هذا التفكير من الممتنعات باعتبار أن تقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم، أو واجب وممكن أو قديم ومحدث، «يجوز وجوده خارج الذهن وأن العلم أشبه بالخيال يتصوره العقل وفي الخارج ليس له وجود»(23). مع العلم أن العقل بمدركاته يستطيع أن يدرك معنى الوجود كمعلوم ويمكنه أن يقسم تلك المعلومات إلى تقسيمات عامة تسهل له فهم هذا الوجود وهذه المنهجية في التفكير يمكن له أن يميز حقيقة الموجودات بها فيها الماورئيات بصفات معينة ومحددة تميزها في وجودها عن غيرها بمعان عامة يدركها العقل بالفعل الذهني وبذلك تكون الصورة الذهنية حقيقة ثابتة العين، ونستنتج من خلال هذه المقدمات أن المعرفة الضرورية الثابتة تستطيع أن تفهم المدلولات التي ستتمحور حول واجب الوجود باعتباره العلة التامة لكل الممكنات في هذا الموقف من مسألة المعرفة، وبالتالي من إمكانية العلم بحقائق الأشياء ومعنى الوجود الثابت، يختلف عند النصيين تمام الاختلاف(24).

إن تقسيم المعلومات إلى موجود ومعلوم، وتقسيم الموجودات إلى واجب ممكن أو قديم ومحدث، ومحاولة تصور خروج الممكنات من العدم

---

(22) الرازي المباحث المشرقية عن الذات افلهي لعمر التريكي ص41.
(23) ابن تيمية؛ مجموع فتاوي، ج5، ص326.
(24) محمد المدرسي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ص143 / 166.

إلى الوجود عند النصيين لا أساس لها من الصحة ولا نصيب لها من الحقائق الثابتة في الاعتقادات، لأن هذه التقسيمات مسميات لفظية «لا تكون إلا في الأذهان وليس لها وجود حقيقي في الأعيان ولذلك ليس هناك وجود مطلق أو عام إلا في الذهن، فالإنسان، والحيوان مثلا لا يكون له وجود مطلق أو عام إلا في الذهن... ولذلك فإن المعاني المطلقة الكلية ليس لها وجود في الخارج كحقائق متعينة، وإن لفظ الوجود وغيره مقول بالاشتراك اللفظي فقط»[25]. وعلى هذا الأساس ينتقد ابن تيمية الرازي في نظرية المعرفة حيث ظن أن الكليات ثابتة في الخارج جزء من المعينات فلزمها على هذا القول أن يكون الرب تعالى، الواجب الوجود، مركبا من الوجود المشترك ومما يختص به من الوجوب أو الوجود أو الماهية[26].

أما الرازي فقد أكد أن معرفة الوجود تشترك فيه كل الموجودات بما فيه الوجود الإلهي وإن المسمى "الوجود" مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات[27]. أي أننا عندما نصف الباري تعالى بالوجود أو أنه واجب الوجود تكون بذلك قد أكد أن الذات لا تقبل الانتفاء أي لا يمكن عقليا عدم وجودها فالوجود بالنسبة للباري هو بعين الذات وليس صفة زائدة بل ثبوتية أي أن العقل لا يتصور الذات الإلهية بدونها كما أكد الرازي على أن الذات الإلهية لها ماهية وأن هذه الماهية غير معقولة للإنسان لأنه لا يتصور الشيء إلا إذا أدركه من نفسه على سبيل الوجدان كالألم واللذة، أو أدركه بحسه كالألوان والروائح وكافة المحسوسات وغير هذا فإنه يتعذر، بل يستحيل على الإنسان أن يتصور ماهيته البتة"[28].

وكما أكد على أن عدم إمكانية إدراك العقل لماهية واجب الوجود فإن، هذه الماهية موجودة كحقيقة ثابتة وزائدة على الوجود، ونحن نخالف الرازي

---

(25) ابن تيمية: الأسماء والصفات ج5، ص330.

(26) نفس المصدر السابق، ص332.

(27) الرازي: أصول الدين، ص25، 26.

(28) الرازي مفاتيح الغيب، ج9، ص223.

في قوله كون الذات الإلهية لها ماهية وذلك لأن كل ماهية* معلولة بوجودها أي تفتقر إلى الوجود والمعلول لا يكون واجب وجود أي علة تامة ذلك أن الماهية والوجود، مترابطان لا تتفكك إحدهما عن الأخرى في الموجودات الإمكانية أي أن كل ماهية مرهونة بوجودها ومعلولة له.

بعد ما استعرضنا جوانب التفكير من نظرية المعرفة عند الفخر الرازي واكتشفنا ذلك التطور للتفكير العقلاني المثير في الفكر السني، نمر إلى الغزالي وهو أحد أقطاب الفكر الأشعري الذي أحدث منعطفا خطيرا في علم الكلام، حيث أحدث منهجا جديدا في التفكير الفلسفي الديني، يعتمد الكشف والإشراق لقد سعى الغزالي إلى تأسيس نظرية في المعرفة لا ترتكز على العناصر التقليدية مثل الحس والتجربة والعقل وراح يبحث عن الحقيقة مستخدما كل المناهج الكلامية والنصية والحسية والاستدلالية ولكنه لم يصل إلى الحقيقة التي يطمئن إليها حيث سيطرت نزعة الشك على ذاته، بدأ بالمحسوسات باعتبارها أول ما تراه العين فقال: «فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا، وأخذ يتسع هذا الشك فيها»(29).

لقد بدأ شك الغزالي في كل ماهو محسوس باعتبار أن البصيريري الجرم صغيرا وهو الحقيقة أكبر من الأرض، حينئذ إتجه الغزالي إلى الاستدلال والنظر العقلي ولكن شكُ راوده في العقليات أيضاً "و قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا، فالعلة لا ثقة إلا بالعقليات، التي هي من الأولويات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد"(30) ورغم البداهة التي نجدها في المقولات التي اعتمدها الغزالي كاستحالة اجتماع النقيضين إلا أنه أشك في العقل وتساءل: «لعل وراء إدراك

---

* إن الماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وهي كيفية وجود الشيء ومرتبته في الذهن.

(29) الغزالي: النقد من الضلال ص86.

(30) نفس المصدر السابق، ص87.

العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس[31] في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته».

وأيد الغزالي شكه في العقل بما يراه النائم في نومه إذا يطلع على أمور يعتقد في نومه صحتها وثبوتها وإذا انتبه من نومه وجد ذلك أوهاما وخيالات عند ذلك أكد الغزالي أن تلك الطرق التي تعتمد الحس والعقل لا سبيل للوثوق بها فقال: بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة وبذلك يجعل الغزالي الكشف أو الذوق حاكما على الأدوار المعرفية الأخرى، ونتيجة لذلك هاجم الغزالي الفلاسفة والمتكلمين ورأى أن العقل قاصر عن إدراك في القضايا الماورئية، التي سبيلها الذوق.

إن أولى مراتب الإدراك عند الغزالي هي الحس ومصدرها الحواس، ثم تعلو هذه المرتبة مرتبة إدراك الواجبات والجائزات والمستحيلات وهي مرتبة العقل. ولكن الطور الذي يلي العقل هو الكشف الذي يعد عند أهل العرفان أداة تدرك بها المسائل الميتافيزيقية وهذا الطور مستقل عن العقل كاستقلال العقل عن المحسوسات يقول الغزالي: «كما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور، يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل»[32]. ويوجب الغزالي على العقل التسليم بقضايا غيبية مثل النبوة لأن فيها مقولات يعجز العقل عن إدراكها فلزمه أن يعلم حدوده.

غير أن منهجية الغزالي في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" الذي ألفه قبل الانقطاع ودافع فيه عن الفكر الأشعري حيث سعى إلى ضرورة المزاوجة بين النص والعقل وهذا هو المنهج الذي اتخذه الأشعري في كل أطروحاته الكلامية، والمتمثل في ضرورة التوسط بين العقل والنص وإن من الخطأ

---

(31) نفس المصدر السابق، ص86.

(32) الغزالي: المنتقد من الضلال، ص88.

الوقوف عند أحدهما لأن الاعتماد على النص سيكون على حساب العقل والعكس صحيح. وأن الاعتدال بين الطريقين والأخذ من الكل بنصيب هو المنهج الصحيح الذي اتبعه أهل السنة والجماعة «تحققوا، أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وأن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد، والاعتماد على الطريق المستقيم»[33] فالوقوف عند ظاهر النص طريقة الحنابلة المقلدين، والاكتفاء بالعقل وحده سبيل الفلاسفة والمعتزلة.

ولذلك هاجم الغزالي الفريقين ورأى أنهما ابتعدا عن الحقيقة، يقول: «كيف يهتدي إلى الصواب من اقتفى محض العقل واقتصر وما إستضاء بنورالشرع ولا استبصر»[34]. فالغزالي يزعم أن أهل السنة والجماعة تتأثر وحدها دون سائر الفرق بالمنهج الصحيح الذي يجمع بين العقل والنقل مع الإشارة إلى أن الغزالي كان حينا من الدهر يؤمن بسلطة المعرفة التي مصدرها العقليات وأن هذه الأخيرة هي «المقياس الذي نقيس به صدق ما يأتي به النصوص الدينية بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل ما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب وكيف يكذب إلا بالعقل»[35].

وقد جعل الغزالي طور النبوة فوق العقل ولا يدركه إلا أهل الكشف والعرفان أما منهج الغزالي في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) فقد تناول موقف الأشاعرة من متشابه القرآن حيث أكد أن منهجهم في دراسة الآيات المتشابهة هو إلغاء الجدل والتأويل، والاعتماد على السمع والتسليم بظاهر النصوص وتفويض الأمر للباري في المعنى المراد. ويرى الغزالي أن الذين خاضوا في التأويل صرفوا الكلام عن معناه الظاهر لبيان المراد والقول ويرى تقسيمهم إلى خمس فرق: منها ما وقف عند ظاهر النص ومنع التأويل، ومنها ما جعل العقل هو الأصل ولم يعتبر بالنقل ولذلك فتح باب التأويل على

---

(33) الغزالي الإقتصاد في الإعتقاد، ص2.

(34) الغزالي الإقتصاد في الإعتقاد، ص2.

(35) نفس المصدر، ص2.

مصراعيه فتأول كل ما لا يوافق عقله والثالث جعل العقل هو الحكم والضابط لما يأتي به الشرع فرفض إخبار الثقات والآحاد والرابع جعل النص أصلا والعقل تابعا والرأي الذي يرتضيه الغزالي في هذه المسألة هو رأي خامس الفرق، فهي التي تجعل كلا من العقل والنص أصلا، والغزالي يعني بذلك ألا تختلط الأمور، فالعقل له مجاله وحدوده وكذلك النص، ولا تعارض بين المجالين، ولا ينكر الغزالي صعوبة هذا الموقف لدقته التي تتطلب من المرء التزام الحياد حتى لا يميل إلى أحد الطرفين. ويعترف أن ذلك المنهج سهل في بعض الأمور، ولكنه شاق وعسير في أكثر الأحوال[36].

ونحن نوافق الدكتور جلال موسى في هذا الطرح، لأن تطبيق المنهج الأشعري يبدو نظريا صحيح ولكنه عمليا مستحيل مما أدى إلى كثرة التناقصات التي نجدها في المدرسة الأشعرية. والتطبيق ليس سهلا حتى في بعض القضايا الغيبية التي لا تحتاج إلى إكمال الفكر كحشر الأجساد والحوض والميزان وسائر الأمور والتي بالضرورة مجالها السمع. لذلك وجب التسليم بما جاءت به النصوص وإجرائه على ظاهره ولكن إذا تعارض العقل والنص فأيهما المرجح. هنا يختلف الغزالي عن شيخه الأشعري إذا يرى أن العقل هو الحكم فيما يأتي به النقل، وقد كان الأشعري يجعل للنص المكان الاسمى الذي يحتم على العقل أن يتبع في الأمور الاتفاق والاختلاف[37].

إن حصر العقل في الأمور المحكمة وشرحها وإبعاده عن القضايا السمعية بدل عل عجز المنهج الأشعري وعقمه ولعل من أهم أسباب انهيار الحضارة العربية الإسلامية هو سيطرة الفكر الأشعري النصي الذي ينكر البديهيات في العقل كالعلة. بل ينكر أي إبداع أو إنتاج للمفاهيم تقدم به هذا العقل مما أدى إلى الجمود والتحجر وتكرار آراء القدامى.

أما في مجال القضايا الكلامية فإننا نجد الغزالي يتردد في الموافقة على التأويل الذي يعتبره نوعا من التخمين والظن أولا يتخذه كأداة لمقاربة النص

(36) جلال عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص431.

(37) نفس المرجع السابق، ص432.

إلا إذا اضطر إلى ذلك فهناك أمور لا يستطيع العقل إدراكها ولذلك التزم الغزالي بالتوقف في التأويل لأن ذلك ضمان لعدم انحراف المعتقدات، وأن القضايا الكلامية قضايا تخضع لطور النبوة والكشف«إن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسول (ص) بالظن والتخمين خطر»[38]. والغزالي يبرر موقفه من التأويل بأنه صرح به مضطرا وللدلالة على صحة موقفه من التأويل يستشهد بموقف أحمد بن حنبل أحد أقطاب الفكر النصي الحشوي إذ رغم ما عرف عنه من كراهة الخوض في التأويل، إلا أنه تأول ثلاثة أحاديث «وقلب المؤمنين بين اصبعين من أصابع الرحمن» «و إني لا أجد نفس الرحمن من قبل اليمن».

وإذا كان الغزالي يرى في العقل ميزانا للحقيقة إذا اختلف العقل والنص. فإننا نجده في " القسطاس المستقيم" يحذر من أن يكون العقل تابعا والنص متبوعا «إياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورديف. فإن ذلك شنيع منفرد»[39]. وهذا تناقض واضح مع المنهج الذي اتبعه الغزالي، فهو يحذر من أن تصبح المعقولات أصولا والنصوص فروعا، وإنما يجعل كلا منهما أصلا مع ترجيح أن يكون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص، ويبقى ذلك في مجال الاختلاف، والتعارض فقط، لقد حدد الغزالي لكل من المحسوسات والمعقولات إختصاصها ولكنه جعل للعرفان والكشف السلطة المعرفية فيما لا يخص العقل ولا يعنيه من قضايا الوحي. ومعنى ذلك أن الغزالي بعد أن جرب الحس والعقل عاد وأعطى الثقة للقلب باعتباره مصدراً للمعرفة لأن الكشف عنده نور يقذفه الله في القلب دفعة واحدة ولا يحتاج إلى ترتيب نتائج ومقدمات. أي أن الغزالي ترك الظاهر واعتمد الباطن والبحث في الكشف وقضايا العرفان.

أما عن كيفية إكتساب المعرفة وتحصيلها فهذا مجال الباحثين في علوم التصرف، لذلك نتخذ ما ذهب إليه الغزالي من ضرورة المزاوجة بين النص

---

(38) أبو حامد الغزالي: قانون التأويل ص11 عن نشأة الأشعرية وتطورها، ص432.

(39) نفس المرجع السابق، ص432.

والعقل منهجا لبحث آرائه الكلامية، ولبيان تطور علم الكلام الأشعري على يديه[40].

وقد التزم الغزالي في بحوثه الكلامية المنهج الاستقرائي التجريبي الذي وجد عند العرب قبل بيكونوجون ستوارت ميل. فينكر أنه اتبع طريقة السر والتقسيم وهي حصر الأمر في قسمين يبطل إحداهما فيلزم ثبوت الثاني، وطريقة إنتاج المقدمات للنتائج كالقول: «بأن ما لا يخلف عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل والعالم لا يخلق عن الحوادث أصلا آخر يلزم من الأصلين ثبوت دعوى أن العالم حادث وطريقة الإلزام للخصوم بما تؤدي إليه فروضهم من محال يترتب عليه صحة ما يذهب إليه الغزالي»[41].

(40) نشأة الأشعرية وتطورها، ص433.

(41) نفس المرجع السابق، ص434.

الاعتزال ومشروع الفلسفة الإسلامية

■ بلهاشمي هواريه*

مقدمة:

على مر التاريخ كان موضع الكلام في الفكر الإسلامي مثيرا للجدل. ذلك لما طرحه من مسائل عقائدية شكلت خلافا في أوساط المتكلمين، وصلت إلى حد التكفير والخروج عن الملة .اذ يجزم الكثير من المفكرين أن المشكل السياسي الذي أعقب أحداث الفتنة الكبرى، وما صاحب ذلك من صراعات وانقسامات أفرز فرقا وتيارات سياسية تبنت في البداية مواقف سياسية تجاه الخلافة والحكم ومن أبرز تلك الفرق فرقة المعتزلة، ونحن من خلال هذه الورقة البحثية نفتح نافذة لمعالجة اهم ملامح الفكر الاعتزالي فبما يتميز هذا الفكر وماهي مبادؤه، وماهي اهم المراحل التي مر بها ماهي اهم تاثيراته على الساحة الكلامية؟

1 - الفكر الاعتزالي:

الاعتزال لغة، من اعتزل الشيء وتعزله بمعنى تنحى عنه، وقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾[1] أراد: إن لم تؤمنوا بي فلا تكونوا علي ولا معي،

* باحثة في الفلسفة جامعة سعيدة، الجزائر.

(1) سورة الدخان، الآية 21.

واعتزلت القوم، أي فارقتهم وتنحيت عنهم[2].

أما في الاصطلاح: فهي فرقة عقلانية كلامية فلسفية، تتكون من طوائف من أهل الكلام، الذين خلطوا بين الشرعيات والفلسفة والعقليات في كثير من مسائل العقيدة، وقد خرجت المعتزلة عن السنة والجماعة في مصادر التلقي ومناهج الاستدلال ومنهج تقرير العقيدة وفي أصول الاعتقاد[3] ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركًا، وقالوا: لفظ القدرية يُطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى؛ احترازًا من وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقًا عليه لقول النبي: "الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ"[4].

2 - النشأة وجذور الاعتزال:

الواقع أن نشأة الاعتزال كانت ثمرة تطور تاريخي لمبادئ فكرية وعقدية وليدة النظر العقلي المجرد في النصوص الدينية، وقد نتج ذلك عن التأثر بالفلسفة اليونانية والهندية والعقائد اليهودية والنصرانية؛ فقبل بروز المعتزلة كفرقة فكرية على يد واصل بن عطاء كان هناك جدل ديني فكري بدأ بمقولات جدلية كانت هي الأسس الأولى للفكر المعتزلي، على أن هناك رواية ترجع الفكر المعتزلي في نفي الصفات إلى أصول يهودية فلسفية؛ فالجعد بن درهم أخذ فكره عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت وأخذها طالوت عن خاله لبيد بن الأعصم اليهودي[5] وقيل أيضًا: إن مناقشات الجهم بن صفوان

---

(2) انظر: ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار الصادر 1990م، ج1، ص440. وانظر أيضاً: الفيروز الابادي، القاموس المحيط، تحقيق عبد الخالق السيد عبد الخالق، مكتبة الايمان، 2009.

(3) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، جامعة بغداد، د.ت، ص103.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: امير علي مهنا وعلي حسن فاعود، ط3، ج1، دار المعرفة، بيروت، 1993، ص132-133.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بنالقاسم، مجمع الملك فهد، ط3، 1423هـ.

مع فرقة السمنية[6] قد أدت إلى تشكيكه في دينه، وابتداعه لنفي الصفات، كما أن فكر يوحنا الدمشقي وأقواله تُعدُّ موردًا من موارد الفكر الاعتزالي؛ إذ إنه كان يقول بالأصلح، ونفي الصفات الأزلية وحرية الارادة الإنسانية[7].

وقد برزت المعتزلة بعد ذلك كفرقة فكرية على يد واصل بن عطاء[8] الذي كان تلميذًا للحسن البصري، وذلك عندما دخل رجل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفِّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك، فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل؛ فسمي هو وأصحابه معتزلة[9]. ولأجل هذا سمَّاهم المسلمون معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها.

وأما سبب تسميتهم بهذا الاسم فَذُكر عدة أقوال:

1 - أنهم سموا بهذا الاسم؛ لأن واصلاً بن عطاء اعتزل مجلس أستاذه الحسن البصري حيث ذكر الإمام البغدادي أن واصلاً كان من تلاميذ الحسن

---

(6) السمنية: بعض فلاسفة الهند، وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات.

(7) ابن حمد الجهيني، الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للشباب الاسلامي، (الرياض)، ط4,، (1420)ه، ص64,.

(8) واصل بن عطاء الغزّال، البصري المتكلم، كبير المعتزلة، ولد سنة (80هـ) ومات سنة (131هـ)، كان تلميذًا للحسن البصري فحصل خلاف بينه وبين شيخه الحسن البصري، فطرده من مجلسه.

(9) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: امير علي مهنا وعلي حسن فاعود، ط3، ج1، دار المعرفة، بيروت، 1993، ص61-62.

البصري وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق، فرقة تزعم أنه كافر، وأخرى يرجئون أصحاب الكبائر لاعتقادهم أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وكان علماء التابعين مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة الرسل، والكتب المنزلة من الله تعالى، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا يخرجه عن اسم الإيمان والإسلام، ولكن خرج واصل عن اعتقاد أهل السنة والجماعة، وزعم أن مرتكب الكبيرة في هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، فلما سمع الإمام الحسن البصري من واصل بدعته طرده من مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، فقال الناس يومئذ اعتزل قول الأمة، وقال الحسن البصري اعتزلنا واصل، فسُمي أتباعه يومئذ معتزلة[10].

2 - وقيل إنهم سموا معتزلة؛ لأنهم كانوا رجالاً أتقياء متقشفين معرضين عن ملاذ الحياة الدنيا، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفين بها زاهدون في الدنيا

- وقيل إنهم سموا بذلك؛ لاعتزالهم السياسة وانصرافهم إلى دراسة العقائد.

- وقيل إن لفظ معتزلة أطلقه قوم ممن أسلموا من اليهود؛ لِمَا رأوه من التشابه بين معتزلة اليهود ومعتزلة الإسلام في تفسير كلاهما التوراة والقرآن على مقتضى منطق الفلاسفة وقولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقة[11].

ولكن القول الأول هو الراجح؛ لأنه يتفق مع بداية النشأة ولا يمنع ذلك أن تكون الأقوال الأخرى مساندة ومساعدة في انتشار أفكار المعتزلة.

---

(10) انظر: عبد القادر البغدادي (المتوفي 429هـ)، الفرق بين الفرق، دار الافاق الجديدة، بيروت، د.ت، ص117-118.

(11) انظر: محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، 2013 ص124-125، انظر ايضا: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، مرجع سابق، ص108-109.

وقد أطلق على المعتزلة اسم القدرية؛ لأنهم قالوا "بقدرة الناس على أفعالهم وأنه ليس لله فيها تقدير"[12]. ولكن عارض المعتزلة هذا الاسم، واعتبروا أن خصومهم أحق بهذا الاسم منهم لأن الذي يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه اسم القدرية من نافيه، وقد وقع بين المعتزلة والسلف مناظرات، وكل فريق حاول أن يثبت أن اسم القدرية يلزم الآخر، وقد وقف القاضي عبد الجبار ينفي التهمة عن المعتزلة، ويلصقها بخصومه مطلقاً عليهم اسم المجبرة فيقول: "إن القدرية عندنا هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة، فنحن نرميهم بهذا اللفظ وهم يرموننا... والذي يدل على أنهم هم القدرية... أن الاسم اسم ذم، فيجب أن يجري على من له مذهب مذموم في القدر وليس ذلك إلا مذهب المجبرة، ومما يدل على ذلك قول النبيﷺ: "القدرية مجوس هذه الأمة..." فشبه القدرية بالمجوس على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم، فبناء على ذلك ننظر إلى المذاهب التي تشبه المجوس على هذا الحد، فليس ذلك إلا مذهب هؤلاء المجبرة فإنه يضاهي مذهب المجوس"[13].

وقد ذكر الإمام الشهرستاني أنه يطلق عليهم أسماء وألقاب أخرى فقال "ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية"[14].

3 - مؤسس الاعتزال وأبرز المنظرين: مؤسس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء البصري (80-131هـ/ 699-749م) وله من التصانيف: كتاب أصناف المرجئة، وكتاب التوبة، وكتاب معاني القرآن، مات سنة إحدى وثلاثين ومائة[15]ومن أبرز منظري المعتزلة أيضًا:

أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف[16] (135-226هـ/ 753-841م)

---

(12) انظر: الشهر الستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص54.

(13) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص772-773.

(14) الملل والنحل: مرجع سابق، ص39.

(15) احمد بن علي العسقلاني: لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط2، 1981، ص369-370.

(16) الشهر الستاني، الملل والنحل: مرجع سابق، ص64.

شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ، وتُنسب إليه فرقة الهذيلية.

وأيضًا إبراهيم بن يسار بن هانئ النظَّام[17] (ت 231هـ/ 846م) وقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وتُنسب إليه فرقة النظاميّة.

ومنهم أيضًا معمر[18] بن عباد السلمي (ت 220هـ/ 835م) وهو من أعظم القدريّة فِرْيةً في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره عن الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك وتُنسب إليه فرقة المعمرية.

ومنهم عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمردار (ت 226هـ/ 841م)، وكان يقال له: راهب المعتزلة[19]، وقد عُرف عنه التوسُّع في التكفير حتى كفّر الأمة بأسرها بما فيها المعتزلة، وتُنسب إليه فرقة المردارية.

وايضا ثمامة بن أشرس النميري (ت 213هـ/ 828م) كان جامعًا بين قلة الدين وخلاعة النفس، مع اعتقاده بأن الفاسق يخلد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة، وهو في حال حياته في منزلة بين المنزلتين. وكان زعيم القدرية في زمان المأمون والمعتصم والواثق، وقيل إنه الذي أغرى المأمون ودعاه إلى الاعتزال، وتُسمَّى فرقته الثماميّة[20].

ومنهم أيضًا القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني[21] (ت 414هـ/ 1023م) فهو من متأخري المعتزلة، قاضي قضاة الرَّيّ وأعمالها، وأعظم شيوخ المعتزلة في عصره، وقد أرّخ للمعتزلة وقنن مبادئهم وأصولهم الفكرية والعقدية. هؤلاء هم أشهر منظري المعتزلة.

(17) المصدر نفسه، ص67.
(18) المصدر نفسه، ص79-80.
(19) الشهرستاني: الملل والنحل مرجع سابق، ص82.
(20) المصدر نفسه، ص82.
(21) المصدر نفسه، ص83.

3 - المبادئ العامة للمعتزلة:

جاءت المعتزلة في بدايتها بفكرتين[22]:

الأولى: القول بأن الإنسان مختار بشكل مطلق في كل ما يفعل، فهو يخلق أفعاله بنفسه، ولذلك كان التكليف. ومن أبرز من قال ذلك غيلان الدمشقي، الذي أخذ يدعو بمقولته هذه في عهد عمر بن عبد العزيز حتى عهد هشام بن عبد الملك حيث كانت نهايته.

يقول الشهرستاني: الذي يعمُّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية.

الثانية: القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا، ولكنه فاسق، فهو بمنزلة بين المنزلتين، هذا حاله في الدنيا. أما في الآخرة فهو لا يدخل الجنة؛ لأنه لم يعمل بعمل أهل الجنة، بل هو خالد مخلد في النار، ولا مانع عندهم من تسميته مسلمًا باعتباره يظهر الإسلام، وينطق بالشهادتين، ولكنه لا يُسمى مؤمنًا.

واتفقوا[23] على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة ومكانًا، وصورة وجسمًا، وتحيزًا وانتقالاً، وزوالاً وتغيرًا وتأثرًا. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط (توحيدًا)،

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت

---

(22) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمداني (415هـ/ 1024م)، شرح الأصول الخمسة، ت: د.عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط4، (1384)، ص255-256.

(23) انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مرجع سابق، ص67.

كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال.

واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها.

واتفقواعلى أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا كما لو خلق العدل كان عادلاً.

واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب -من حيث الحكمة- رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف وسموا هذا النمط (عدلاً). واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط (وعدًا ووعيدًا).

واتفقواعلى أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانًا واختبارًا؛ ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: 42] واختلفوا في الإمامة والقول فيها نصًا واختيارًا[24]. ونستطيع القول إذن أن المعتزلة يجمعهم -غالبًا- ما يُسمَّى بالأصول الخمسة.

الأصول المشتركة للمعتزلة: "الأصول الخمسة"

يقول أبو الحسن الخياط المعتزلي: "وليس يستحق أحد منهم اسم

---

(24) الشهرستاني: الملل والنحل مرجع سابق، ج1، ص56-57.

الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي"[25].

رغم افتراق المعتزلة فيما بينها إلى عشرين فرقة ذات اتجاهات فكرية شتى، إلا أنهم أجمعوا على أصول اعتبروها الجامع، الذي يجمعهم والحد الذي يمنع الالتباس بهم، وهذه الأصول أطلقوا عليها الأصول الخمسة، حيث قام القاضي عبد الجبار بشرحها وتوضيحها في كتاب سماه "شرح الأصول الخمسة".

1 - التوحيد:

يمثل هذا المبدأ عند المعتزلة الركن الأساسي في الدفاع عن الإيمان بوحدانية الله فقد ردوا على أهل الشرك كالمجوسية بفرقها والدهرية فهي تذهب بأن الله واحد في ذاته لا شريك له، وكذلك لاشريك له أيضاً في خلق هذا العالم وتكوينه ولا شريك له في القدم، ونفى المعتزلة أن تكون لله صفات قديمة زائدة على ذاته سبحانه، وأثبتوا هذه الصفات من حيث أنها عين الذات الإلهية، وبهذا يتحدد معنى التوحيد عندهم. لأن: "الذات الإلهية واحدة في ذاتها إذ ليس هناك ذات وصفات متميزة عن الذات فالله مثلا قادر بقدرة وقدرته ذاته، وعلم بعلم وعلمه ذاته، وهكذا" وهذا ما دفع المعتزلة بتأويل الآيات التي توحي بوجود شبه بين الله وبين الأشياء الحادثة، ومثل ذلك الآيات التي تذكر صراحة فيها اليد، والعين، والوجه، أعطوا لدلالة هذه الألفاظ معاني مجازية حتى لا يتبادر إلى الذهن، أن الذات الإلهية متشابهة مع الكائنات الحية... واهتم المعتزلة بإثبات انفراد الله بالقدم فذهبوا أن هذه الصفة صفة القدم هي أخص الخصائص التي تتصف بها الذات الإلهية قالت المعتزلة: "إن الله عالم بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة، وحياة، هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص

---

(25) دراسات في الفرق والعقائد: مرجع سابق، ص113.

الوصف لشاركته في الألوهية فكل ماعدا الله من الكائنات حادثة" ويعالجون مسألة كلام الله، فإذا كان كلامه مخلوقا فالقرآن هو مخلوقا أيضا، لأنه كلام وقد خلقه الله وأحدثه، ولا يمكن أن يكون الله أحدث الكلام في ذاته بحجة أنه إذا تكلم فمعنى ذلك أنه خلق في ذاته الصوت، الذي هو جسم أو عرض، وأصبحت ذاته محلا للحوادث، ولا يجوز أن يحدثه لا في مكان أو محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب مكانا أو محلا تحل به، وبالتالي لا يبقى معه إلا أن يحدثه في مكان، وبهذا فإن الله متكلم، ولكن ليس بكلام قديم، وإنما بكلام محدث يحدثه عند الحاجة عند الكلام، وأنه خارج عن ذاته العلية، ونفت المعتزلة الجهة عن الله تعالى، وأن الله لا يوجد في مكان معين وإلا وجب إثبات المكان والجسمية، ومن المعتزلة من تشدد في إنكار الصفات خوفا من الوقوع في التشبيه، أو الوقوع في تصور الذات على أنها شيء نسبي أو محدود، وعليه أنكروا أن يطلق على الله القول بأنه قديم، لأن القول بهذه الفكرة يؤدي إلى التقادم الزماني مع أن وجود الله فوق مفهوم الزمان"(26).

2 - العدل

هو الأصل الثاني، بعد أصل التوحيد وقد سمي المعتزلة أنفسهم بأنهم أهل العدل والتوحيد، والعدل عرفه القاضي عبد الجبار على هذا النحو، أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه سبحانه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه والمقصود بالعدل أن الله لا يظلم أحدا من عباده، وبهذا أن الإنسان حر مختار مسؤول عن أفعاله، وأنه هو خالقها، والله يحاسبه على ما فعل ولا يتدخل في أفعال العباد، لا لأنه لا يستطيع بل لأن الله أقدر العباد على أفعال محدودة، وكلفهم أدائها، فلو كان خالق أفعال العباد لبطل التكليف، والوعد والوعيد لأن التكليف طلب، والطلب يستدعي مطلوبا ممكنا من المطلوب منه فإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب فإذا كانت أفعال العباد من عند الله أو من صنعه فكيف يحاسبهم الله عليها يوم القيامة؟ وكذلك لو كان الله هو خالق

(26) القاضي عبد الجبار الهمذاني، شرح الاصول الخمسة، مرجع سابق، ص128.

أفعال العباد، فلماذا بعبث الرسل والأنبياء إلى الإنسان... وهذا ما دفع المعتزلة بأن الإنسان حر في أفعاله وقادرا عليها، ويمتنعون عن القول بأن الله هو خالق أفعال العباد، لينفوا عنه الظلم والقبح[27].

3 - المنزلة بين المنزلتين:

ترى المعتزلة أن الذي أرتكب كبيرة الكبائر، صاحبها ليس مؤمنا، وليس كافرا، بل فاسق والفسق عندهم موضوع في المرتبة الثالثة مستقلة عن منزلتي الإيمان والكفر، فمرتكب الكبيرة دون المؤمن، وخير من الكافر أي لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان، ولا يكون في حضيض الكفر[28].

4 - الوعد والوعيد، أو (إنفاذ الوعيد):

قالوا، أن الوعد هو كل خير يتضمن ايصال نفع إلى الغير أو أنه دفع ضرر عنه في المستقبل ولا فرق بين أن يكون حقا مستحقا، أو لا يكون. في حين أن الوعيد فهو كل ما يضمن ايصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون مستحقا، وبين أن لا يكون كذلك.، ولا بد من وضع المستقبل في ذهننا فيما يأمر الوعد والوعيد لأن في الأصل يتضمن حدوث شيء أو إن شئتم جواز حدوث شيء في المستقبل لأنه إذا نفذ الوعد أو الوعيد في الحال لما أصبح كذلك قالوا: إذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار، فإنهم أنكروا الشفاعة. بهذا يوم القيامة، وتجاهلوا الآيات القرآنية التي تدل على الشفاعة، وتمسكوا بالآيات التي تنفيها[29].

---

(27) ينظر: محمد بديع موسى تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، دار الاعلام، (عمان)، ص203.

(28) مسلم عبد الله آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير، ص326.

(29) انظر: البغدادي، شرح الأصول الخمسة، ص621.

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ترى المعتزلة من الواجب على سائر المؤمنين كل على قدر استطاعته، وبهذا المبدأ دفع بهم إلى اضطهاد مخاليفهم، وكانوا يقسون عليهم، لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكرا، مثال ذلك في التاريخ الإسلامي، نفى، واصل بن عطاء، بشار بن برد من البصرة إلى الحيرة، ولم تتوسع المعتزلة في هذا المبدأ لما له من علاقة وثيقة بالسياسة[30].

تطور المعتزلة وانقساماتها:

لقد اختلف علماء الفرق في عدد فرق المعتزلة فذهب البغدادي إلى أن المعتزلة عشرون فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها[31].

وأما الشهرستاني فقسمها إلى اثنتي عشرة فرقة[32] بينما اعتبر الرازي عددهم سبع عشرة فرقة[33]

وذكر ابن المرتضى أن عدد فرقهم انتهى إلى ثلاث عشرة فرقة[34].

والمعتزلة مدرستان، مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، وأول ظهور الاعتزال كان في البصرة على يد واصل بن عطاء، ويقال أن معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة، وأولهم بشر بن المعتمر خرج إلى البصرة فلقي بشر بن سعيد، وأبا عثمان الزعفراني، فأخذ عنهما الاعتزال وهما

---

(30) محمد بديع موسى، تأويل القر آ ن الكريم ومذاهب الفرق فيه مرجع سابق، ص275.

(31) الفرق بين الفرق، ص114. يمكن ذكرها وهذه الفرق هي الواصلية، والعمرية، والهذيلية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمردارية، والهشامية، والتمامية، والجاحظية، والحايطية، والحمارية، والخياطية، وأصحاب صالح قبة، والمويسية، والشحامية، والكعبية، والجبابية، والبهشمية المنسوبة إلى أبي هاشم بن الحبالى. فهذه ثنتان وعشرون فرقة، فرقتان منها من جملة مائة وأربعين من فرق الغلاة في الكفر، وهما الحايطية والحمارية، وعشرون منها قدرية محضة.

(32) الشهر الستاني، الملل والنحل: مرجع سابق، ج 1، ص40.

(33) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص30.

(34) ابن مرتضى: طبقات المعتزلة، بيروت، د. ت ص2.

صاحبا واصل بن عطاء، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد[35].

وأهم فرق المعتزلة:

أولاً: الواصلية:

وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزَّال وقد سبق وبينا أنه كان تلميذاً للحسن البصري وهو أصل الاعتزال، واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

1 - القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها.

2 - القول بالقدر أي أن الباري تعالى حكيم عارف، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك.

3 - القول بالمنزلة بين المنزلتين.

4 - قولهم في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين إن أحدهما مخطىء لا بعينه، ولذلك قال واصل: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ولكن لا بعينه وقد سبق بيان قوله في الفاسق بأنه في منزلة بين المنزلتين، وأنه إن خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها. واعتبر أن أقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، ولذلك قال لو شهد علي وطلحة عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه، فهذا هو قول مؤسس المعتزلة في أعلام الصحابة وأئمة آل البيت[36].

---

(35) انظر: عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة واصولهم الخمسة، دار العاصمة، السعودية، ط1، 1420، ص31-33.

(36) انظر: الشهر الستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص114، الفرق بين الفرق، مرجع سابق ص117.

ثانياً: الهذيلية:

وهم أصحاب "أبي الهذيل حمدان العلاف البصري" شيخ المعتزلة في عصره ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها متوفى سنة 226هـ وقيل سنة 235هـ وقد انفرد عن أصحابه بعدة مسائل هي:

1 - أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته، وقد اقتبس هذا من الفلاسفة، والفرق بين قول القائل عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، أن الأول نفى الصفة، وأما الثاني أثبت ذات هو بعينه صفة، أو أثبت صفة هي بعينها ذات وهذا كقول النصارى بالأقانيم الثلاثة.

2 - أنه أثبت إرادة لا محل لها، يكون الباري تعالى مريداً بها وهو أول من أحدث هذه المقالة.

3 - قال في كلام الله تعالى أن بعضه لا في محل وهو قوله "كن" وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

4 - قوله إن حركات أهل الجنة والنار تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار، وهذا قريب من مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار.

5 - قال بأن المكلف يجب عليه معرفة الله تعالى بالدليل قبل ورود السمع وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، كما يجب عليه أن يعرف حسن الحسن وقبح القبيح، كما أنه يجب عليه أن يقدم على الحسن كالصدق ويعرض عن القبيح كالكذب، وذلك قبل ورود السمع.

6 - إن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر إذ يجوز أن يكذب جماعة من لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم.

ولا يريد أبو الهذيل من هذه البدعة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية لكونها لا تثبت عنده.

7 - إنه فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته وإن كان حياً لم يمت، وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز(37). وهذا يعني أن الميت والعاجز فاعلين لأفعال الجوارح وهذا القول بدعة تخالف الحق.

ثالثاً: النَّظَّامية:

وهم أصحاب "إبراهيم بن سيار النظام" وهو ابن أخت العلاف وعنه أخذ الاعتزال، من أذكياء المعتزلة سمى النظام؛ لأنه كان ينظم الخرز بالبصرة، وهو شيخ الجاحظ توفى سنة 221هـ، طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بعدة مسائل هي:

1 - قوله بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، كما زعم أن الله لا يقدر أن يزيد من عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص. تعالى الله عما يقول علواً كبيراً.

2 - دعواه أن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها.

3 - قال إن معجزة القرآن نابعة من صدق ما فيه من الأخبار عن الغيوب، وأما بالنسبة لنظمه وحسن تأليف كلماته فليس بمعجز لأن العباد -

---

(37) انظر: الفرق بين الفرق، ص121 وما بعدها.

حسب زعمه - قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف. وهذا واضح البطلان ومخالف لنص القرآن.

4 - قال النظام بأن الخبر المتواتر يجوز أن يقع كذباً وهذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري.

5 - وقال بجواز إجماع الأمة في كل عصر وفي جميع الأمصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال.

وهذا يعني أنه لا يثق بشيء مما اجتمعت عليه الأمة، كما أبطل القياس وخبر الواحد إذا لم يوجد العلم الضروري، وكأنه أراد إبطال أحكام فروع الشريعة لإبطاله طرقها.

6 - دعواه أن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهماً لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعداً.

وكأن نصاب القطع عنده مائتي درهم مع أن نصاب القطع عند أبي حنيفة عشرة دراهم فصاعداً وعند مالك ثلاثة دراهم، ولم يعتبر أحد نصاب القطع بمائتي درهم، ولو كان التفسيق معتبراً بنصاب القطع لما فسق سارق الألوف من غير حرز أو من الابن لأنه لا قطع في هذين الوجهين[38].

رابعاً: البِشْرِيَّة:

وهم أتباع " بشر بن المعتمر " قيل إنه من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة، وهو رئيس معتزلة بغداد وقد انفرد عن المعتزلة بمسائل:

1- قوله بأن الله تعالى ما والى مؤمناً في حال إيمانه، ولا عادى كافراً في حال كفره. وهذا القول مخالف للحق؛ لأن الله تعالى لم يزل موالياً لمن علم أنه يكون ولياً له، ومعادياً لمن علم أنه إذا وُجِدَ كَفَرَ ومات على كفره، يكون معادياً له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته. حيث قال الله تعالى:

---

(38) انظر: الملل والنحل، ج1، ص46 وما بعدها، الفرق بين الفرق، ص117 وما بعدها.

﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[39] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[40].

2 - قوله إن الله تعالى قد يغفر للإنسان ذنوبه ثم يعود فيما غفر له فيعذبه عليه إذا عاد إلى معصيته.

3 - قوله إن الله تعالى يقدر على أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه، فإنه إن فعل ذلك لكان الطفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب، وتقدير كلامه هذا أن الله تعالى قادر على أن يظلم، ولو ظلم لكان بذلك الظلم عادلاً، وأول هذا الكلام ينقض آخره.

4 - قوله إن عند الله تعالى لطفاً لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب، استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده، وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده. ولا يجب عليه رعاية الأصلح[41].

خامساً: الجاحظية:

وهم أتباع عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ. من كبار أئمة الأدب ورؤوس الاعتزال، ولد ومات بالبصرة وتوفي سنة 255هـ. طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وعمل على ترويج أفكارهم. وقد انفرد عن أصحابه بمسائل:

1 - قوله في أهل النار إنهم لا يخلدون فيهاعذاباً بل يصيرون إلى طبيعة النار، وأن الله لا يدخل النار أحداً، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها.

ويلزمه على هذا القول أن يقول بأن الجنة تجذب أهلها بطبعها وأن الله لا يدخل أحداً الجنة. فإن قال ذلك قطع الرغبة إلى الله في الثواب وأبطل فائدة الدعاء، وإن قال بأن الله تعالى يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن الله يدخل النار أهلها.

---

(39) سورة البقرة، الآية 275.

(40) سورة البقرة، الآية 98.

(41) انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص.ص156,-158.

2 - قولـه باستحالـةعدم الأجسـام بعـد حدوثها، وهذا يوجب القول بأن الله سبحانـه وتعالى يقدر على خلـق شـيء، ولا يقدر على إفنائه. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

3 - قوله إن المعارف كلهـا ضرورية طباع، وليس بشيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً.

إن هذا القول أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة لزمه أن لا يكون الإنسان مصلياً ولا صائماً ولا حاجاً ولا سارقاً ولا قاتلاً؛ لأن هذه الأفعال غير الإرادة عند الجاحظ.

وإذا كانت هذه الأفعال طباعاً لا كسباً لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب، لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بَدَنِه إذ لم يكن ذلك من كسبه.

4 - زعم الجاحظ أن القرآن جسم مخلوق، وحكى عنه القول بأن القرآن جسدٌ يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً[42].

وهذه الأقوال من الجاحظ وغيره تدل بصورة واضحة على مدى الانحراف الذي يقع فيه الإنسان عندما يبتعد عن كتاب الله وسنة رسوله ويتبع الأفكار الضالة والفلسفات القديمة الباطلة. فيقدم العقل على النقل، ويقيس أفعال الله تعالى على أفعال العباد، ويؤول النصوص القرآنية والأحاديث النبوية حسب هواه وضلاله معرضاً عن الحقيقة والحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال.

المراحل التي مرت بها المعتزلة:

ظهرت المعتزلة كفرقة فكرية في أوائل القرن الثاني الهجري، إلا أنها - مع ذلك- كان لها نشاط سياسي ودور كبير على مسح الأحداث خاصة في بعض فترات العصر العباسي وإبّان الدولة البويهية الشيعية. ويمكن تقسيم

(42) انظر: الشهر الستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص60-61.

المراحل السياسية للمعتزلة على هذا النحو:

المرحلة الأولى: تكوُّن الفرقة ونشأتها في العصر الأموي.

المرحلة الثانية: المعتزلة في العصر العباسي.

المرحلة الثالثة: في عصر المتوكل (عصر الضعف).

المرحلة الرابعة: في عصر البويهيين (عصر النشاط الثاني).

المرحلة الخامسة: انحلال المعتزلة كفرقة وذوبانها في الفرق الأخرى[43]

سبق أن ذكرنا أن بدايات نشأة المعتزلة كانت حين اعتزل واصل بن عطاء حلقة شيخه الحسن البصري، كان ذلك في عهد الدولة الأموية والتي كان لشيوخ الفكر الاعتزالي الأوائل من القدرية والجهمية دور كبير في كثير من الحركات التي خرجت عليها، فلقوا جزاءً شديدًا نتيجة الموقف المعادي للدولة الأموية، فقد خرج معبد الجهني -وهو أول من قال بالقدر- على عبد الملك بن مروان مع عبد الرحمن بن الأشعث في حركته التي كادت تقضي على حكم الأمويين، وقد قتله الحجاج بن يوسف الثقفي بعد فشل الحركة عام 80هـ.

وكذلك خرج الجهم بن صفوان -الذي قال بنفي الصفات وخلق القرآن- مع الحارث بن سريج على بني أمية، فقتله سالم بن أحوز في مرو عام 128هـ بعد فشل الحركة. أما غيلان الدمشقي فقد جرت بينه وبين عمر بن عبد العزيز مناقشات بشأن القدر، فأمسك غيلان عن الكلام فيه حتى مات عمر بن عبد العزيز، ثم أكمل بدعته حتى قتله هشام بن عبد الملك وأما الجعد بن درهم فقد قتله خالد بن عبد الله القسري والي الكوفة بعد استفحال أمره[44].

ثم تأتي مرحلة قوة المعتزلة حيث الخلافة العباسية فقد برز المعتزلة في

---

(43) محمد العبدة، طارق عبد الحليم: المعتزلة بين القديم والحديث، ط1، 1987، ص114.

(44) المصدر نفسه، ص114- 115.

عهد المأمون حيث اعتنق الاعتزال عن طريق بشر المريسي، وثمامة بن أشرس، وأحمد بن أبي دؤاد، وهو أحد رءوس بدعة الاعتزال في عصره، ورأس فتنة خلق القرآن، وكان قاضيًا للقضاة في عهد المعتصم، وفي فتنة خلق القرآن امتُحن الإمام أحمد بن حنبل الذي رفض الرضوخ لأوامر المأمون والإقرار بهذه البدعة، فسُجن وعُذِّب وضُرب بالسياط في عهد المعتصم بعد وفاة المأمون، وبقي في السجن مدة عامين ونصف ثم أعيد إلى منزله وبقي فيه طيلة خلافة المعتصم ثم ابنه الواثق[45].

ولما تولى المتوكل الخلافة عام 232هـ أظهر الانتصار للسُّنَّة، فأمر بالمنع من الكلام في مسألة الكلام، والكفِّ عن القول بخلق القرآن، وأن من تعلّم علم الكلام لو تكلم فيه فالمطبق[46] مأواه إلى أن يموت، وأمر الناس أن لا يشتغل أحد إلا بالكتاب والسنة لا غير، وأمر بإكرام الإمام أحمد إكرامًا عظيمًا، وقتل محمد بن عبد الملك بن الزيات الذي سعى في قتل أحمد بن نصر وكان سببًا في محنة الإمام أحمد، وأمر بدفن جثمان أحمد بن نصر الذي كان ما زال معلقًا مصلوبًا منذ قتله الواثق. وهكذا انتهت تلك السنوات التي استطال فيها المعتزلة وسيطروا على السلطة وحاولوا فرض عقائدهم بالقوة والإرهاب خلال أربعة عشر عامًا كاملة[47].

وفي عهد دولة بني بويه عام 334هـ في بلاد فارس -وكانت دولة شيعية- توطدت العلاقة بين الشيعة والمعتزلة وارتفع شأن الاعتزال أكثر في ظل هذه الدولة، فعيِّن القاضي عبد الجبار رأس المعتزلة في عصره قاضيًا لقضاء الري عام 360هـ بأمر من الصاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة البويهي، وهو من الروافض المعتزلة، يقول فيه الذهبي: "وكان شيعيًّا معتزليًّا

---

(45) الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ص65.

(46) المطبق: سجن تحت الأرض..

(47) محمد العبدة، طارق عبد الحليم: المعتزلة بين القديم والحديث، مرجع سابق، ص120-121.

مبتدعًا"[48] ويقول المقريزي: "إن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وما وراء النهر". وممن برز في هذا العهد: الشريف المرتضى الذي قال عنه الذهبي: "وكان من الأذكياء والأولياء المتبحرين في الكلام والاعتزال والأدب والشعر لكنه إمامي جلد"[49] وبعد ذلك كاد ينتهي الاعتزال كفكر مستقل إلا ما تبنته منه بعض الفرق كالشيعة وغيرهم[50].

ثم تأتي مرحلة انحلال وذوبان المعتزلة في التشيع، وقد بدأت تلك المرحلة منذ بدأ التزاوج بين الرفض والاعتزال، ومن الواضح أن الرافضة قد تأثروا بمناهج الفكر الاعتزالي بشكل قوي، فنقلوه وهضموه خاصة في مسائل الصفات والقدر، كذلك في محاولتهم الإيهام بتعظيم دور العقل، مع أن أصل مذهبهم يقوم على أمور غير معقولة -كالإمام الغائب الذي ينتظرون رجعته كل ليلة- وكذلك تبني المعتزلة تدريجيًا فكر الشيعة المنحرف؛ ليضمنوا القوة والاستمرار في ظل دول الرافضة، فذاب الاعتزال في التشيع، وانتهت المعتزلة كفرقة مستقلة منذ ذلك الحين[51].

خاتمة:

ان الحديث عن فرقة كالمعتزلة متشعب لكن ما نخلص اليه بان المعتزلة كفرقة انتهت لكن بعض أفكارها بدأت بالظهور مرة أخرى في العصر الحديث في آراء بعض المفكرين في عدة قضايا. ويمكن للباحث من خلال كتابات عديد من الكتاب في بضع العقود الماضية أن يتلمس آثار مدرسة فكرية مميزة ينتمي إليها فكر هؤلاء الكتاب وآراؤهم، يُستدل عليها بوحدة الآراء، وتقارب المفاهيم، وتميُّز بتشابه الموضوعات، وتلاقي المقاصد والغايات.

---

(48) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج16، ص512.

(49) المصدر نفسه، ج17، ص589.

(50) الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مرجع سابق، ص66

(51) محمد العبدة، طارق عبد الحليم: المعتزلة بين القديم والحديث ص124.

ونجد أن بعض الكتاب والمفكرين في الوقت الحاضر يحاولون إحياء فكر المعتزلة من جديد بعد أن عفا عليه الزمن أو كاد، فألبسوه ثوبًا جديدًا، وأطلقوا عليه أسماء جديدة مثل: العقلانية، التنوير، التجديد، التحرر الفكري، التطور، المعاصرة، التيار الديني المستنير، اليسار الإسلامي. وقد قوّى هذه النزعة التأثر بالفكر الغربي العقلاني المادي.

وأهم مبدأ معتزلي سار عليه المتأثرون بالفكر المعتزلي الجدد هو ذاك الذي يزعم أن العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة، حتى لو كانت هذه الحقيقة غيبية شرعية، أي أنهم أخضعوا كل عقيدة وكل فكر للعقل البشري القاصر. وطلب أصحاب هذا الفكر إعادة النظر في ذلك كله، وتحكيم العقل في هذه المواضيع. ومن الواضح أن هذا العقل الذي يريدون تحكيمه هو عقل متأثر بما يقوله الفكر الغربي حول هذه القضايا في الوقت الحاضر.

قائمة المراجع والمصادر:

القران الكريم

1 - ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار الصادر 1990م.

2 - ابن مرتضى :طبقات المعتزلة، بيروت، د. ت.

3 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مجمع الملك فهد، ط3، (1423هـ).

4 - ابن حمد الجهيني، الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (الرياض)، ط4، (1420هـ).

5 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط11، 1996.

6 - الشهرستاني: الملل والنحل، نحقيق: امير علي مهنا وعلي حسن فاعود، ط3، ج1، دار المعرفة، بيروت، 1993.

7 - الفيروز الابادي، القاموس المحيط، تحقيق عبد الخالق السيد عبد الخالق، مكتبة الايمان، 2009.

8 - القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمداني (415هـ/ 1024م)، شرح الأصول الخمسة، ت: د.عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط4، (1384).

9 - القاهر البغدادي (المتوفي 429هـ)، الفرق بين الفرق، دار الافاق الجديدة، بيروت، د.ت.

10 - احمد بن علي العسقلاني: لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط. 2، 1982.

11 - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، جامعة بغداد، د.ت.

12 - محمد ابو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، 2013.

13 - محمد بديع موسى تأويل القران الكريم ومذاهب الفرق فيه.

15 - محمد عمارة: المعتزلة واصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات، (العراق)، ط2، 1984.

16 - عواد بن عبد الله المعتق: المعتزلة واصولهم الخمسة، دار العاصمة، السعودية، ط1، 1420.

17 - محمد العبدة، طارق عبد الحليم: المعتزلة بين القديم والحديث، ط1، 1987.

فخر الدين الرازي والنزعة التوفيقية

■ بركات عمار*

الملخص:

فخر الدين الرازي هو محمد بن عمر التيمي البكري الملقب بابن خطيب الري، له مصنف كبير في التفسير الملقب بتفسير الرازي، وقد تميَّز هذا التفسير عن التفاسير الأخرى التي سبقته، لكون الرازي يدمج فيه بين الدين والفلسفة؛ أو بين النقل والعقل، ومن ذلك تنبثق قيمة الموضوع، بمحاولتنا التعرف على أصول التفسير عند الرازي عموما، ثم كيفية جمعه بين الدين والفلسفة من خلال نماذج من تفسيره لآيات من سورة الفاتحة؛ المتعلقة بالفضائل والاشتقاق ونظرته للآخر.

يعتبر النص الديني اللغة التي يتحدث بها الدين عن نفسه، وذلك لنقل معتقداته وأحكامه وطقوسه وكذا شرائعه وشعائره، ممَّا يستدعي فهماً لهذا النص، الذي وإن كان أُنتج في بيئة معينة إلا أن لديه القدرة على التكيُّف في أي بيئة أخرى.

وهذا ما ينطبق على الإسلام وبالأخص على النص القرآني فيه، الذي طُرحَت بحدّة فيه مشكلة طريقة فهمه وكيفية تفسيره؛ خصوصا بعد وفاة الرسول (ص) وبزوغ مشكلة الخلافة، التي جعلت كل فريق يبحث عن تبريراته من

* مَخْبَر البحوث الاجتماعية والتاريخية جامعة معسكر الجزائر.

خلال الاستدلال والرجوع إلى النص القرآني، وما ساعد على هذا التبرير هو مرونة القرآن، لهذا وصف علي بن أبي طالب (رض) القرآن بأنه حمَّال أوجه.

ومع احتكاك المسلمين بالفلسفة اليونانية من خلال الاطّلاع على مصادرها، وذلك في العهد العباسي، ظهر اتجاه آخر في التفسير (بالإضافة إلى التفسير بالمأثور أي التفسير بالقرآن والحديث، وقد ظهر هذا الاتجاه في بدايات الإسلام) هو التفسير بالرأي: الذي يقرُّ بربط الفلسفة بالدين؛ أو بعبارة أخرى تفسير القرآن بالفلسفة.

ونجد من المفسرين الذين اتجهوا هذا النحو "فخر الدين الرازي"، فهل توجد لديه فعلا نزعة توفيقية في تفسيره؟ وإذا كان كذلك فكيف وفّق الرازي بين التفسير والفلسفة؟ وبماذا تميّز عن الفلاسفة الذين حاولوا تفسير القرآن؟

سيكون زمن بداية الورقة قصيرا نظرا لتناولنا للرازي من خلال شخصيته، التي وردت بكثرة في معظم كتب السير والتراجُم، لذلك سنقتصر على ذكر ما ينقطع ويُربط مع الموضوع.

فخر الدين الرازي هو محمد بن عمر التيمي البكري المُلقَّب بـــ: "ابن خطيب الري" و"الإمام" و"شيخ الإسلام"، ولد في الري سنة 543هـــ، وتوفي سنة 606هـــ، قد أخذ عن أبيه علم الأصول، ثم طاف البلاد لطلب العلم فبرع في معظمها، وألف ما يصل إلى مائتي مصنف في شتى الفنون أهمها في أصول الفقه، ومفاتيح الغيب في التفسير، وقد اهتم اهتماماً شديداً بعلوم اللغة والأدب، ويبزغ ذلك خصوصا في التفسير الكبير ومفاتيح الغيب[1].

وقد نشأ الرازي في بيئة تميزت سياسياً بالضعف؛ حيثُ عاش معظم

(1) انظر: ابن خلكان أحمد ابن محمد، وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، 1971م، ص248- تاج الدين سبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج8، تحقيق: عبد الفتاح محمد حلو ومحمود محمد الطناحي، دار هجر، القاهرة، ط2، 1992، ص81- ابن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، دت، ص462.

حياته في القرن السادس الهجري، وشهد السنين الست الاولى من القرن السابع وكان الوهن قد بلغ مداه بالدولة العباسية وإن كان الخلفاء الذين تولوا الخلافة في هذه المدة قد استعادوا بعض سلطانهم، وقد ساعدهم على ذلك ما دبَّ من خلاف بين ملوك السلاجقة وما كان بين السلاطين الخوارزمشاهية والسلاطين الغورية، ومن هؤلاء الخلفاء: المستنجد بالله (555-566هـ)، والمستضيء بالله (566-575هـ)، والناصر لدين الله (575-622هـ)[2].

وما تميَّز به المشرق عموماً هو الصراعات السياسية جراء تكاثُر الدول والدويلات، التي أهمها: الدولة الغزنوية، الدولة السلجوقية، الدولة الخوارزمية، والدولة الغورية.

وكما يقول أحمد أمين أن البلاد الإسلامية كانت في القرن السادس الهجري موزعة السلطات، فمصر بيد الفاطميين حتى سنة 567هـ، ثم انتقلت إلى الأيوبيين، وكان معظم جزيرة العرب في حكم القرامطة وقد استردته القبائل العربية شيئاً فشيئاً، وكان الحجاز تابعاً للسلاجقة ثم الأيوبيين، واليمن كان في حكم الحمدانيين، وأما الشام فقد تنازعه الصليبيون والحشاشون والسلاجقة[3]، بينما خراسان وبلاد الري وما وراء النهر تحت حكم الدولة الخوارزمية.

وفي هذه الأجواء السياسية المضطربة عاش الفخر الرازي وتأثَّر بها، وأثَّر فيها، وآية ذلك أنه مدح أحد سلاطين الدولة الخوارزمية وهو السلطان علاء الدين خوارزم شاه، فقال:

الدين ممدود الرواق موطَّد ... والكفر محلول النطاق مبدَّدُ
بعد علاء الدين والملك الذي ... أدنى خصائص العُلا والسؤددُ

(2) هنادي محمد عبد القادر، جهود الفخر الرازي في النحو والصرف، رسالة مقدم لنيل درجة الدكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1985م، ص01.
(3) أمين أحمد، يوم الإسلام، دار المعارف، مصر، دت، ص103-104.

وقد توطّدت علاقته بهذا السلطان عندما بنى وزيرَه بابنة الرازي وكان في بعض الأحيان يوفده في سفارة إلى الهند[4].

وقد عمل الرازي أيضاً عند السلطان علاء الدين شاه مربياً لولده محمد، فحُظِي عنده بمكانة كبيرة، ولما أصبح محمد سلطاناً بعد والده قرَّب الرازي وأعلى منزلته، كذلك كانت للرازي صلات بملكي الغوريين السُّلطانين غياث الدين وأخيه شهاب الدين[5].

لذلك فإن ارتباطات الرازي بالسياسة ومنزلته الرفيعة لدى الملوك جعلته يفكر بشكل غير مقيَّد، الأمر الذي يفسر أن تفسيره فيه نوع من الحرية والتفتح في شتى العلوم.

أما بالنسبة للحياة الاجتماعية، فلم تكن أحوالها بأفضل من الأحوال السياسية، حيثُ كانت الأحوال الاجتماعية سيئة يسودها الظلم وانتشار الغلاء وندرة في المواد أحيانا وخصوصا الخبز، وما نتج عنه من هوة في الطبقات الاجتماعية، التي تتمثل في طبقة السلاطين والأثرياء وغيرهم من أصحاب النفوذ، وكانت دونهم طبقة تستطيع أن تجعل في إطارها قادة الجيوش والتجار والأطباء، وكان العامة يؤلفون السواد الأعظم من الناس، منهم الجند والصناع والفلاحون، وقد ابتلي معظمهم بالفقر والمرض، وتحملوا من الأوبئة والغلاء الذي حملهم على أكل الحشيش والنخالة[6].

في ظل هذه الطبقات فقد كان الرازي ميسور الحال ومن طبقة الأثرياء، حيثُ بلغت ثروته الطائلة - كما ذكر ابن كثير في البداية والنهاية - مائتي ألف دينار، وكان له خمسون مملوكاً يحملون السيوف ويحيطون به في إقامته وسفره[7].

---

(4) خليف فتح الله، فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية، مصر، 1977م، ص16.

(5) هنادي محمد عبد القادر، المرجع السابق، ص04.

(6) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج08، ص257-284، ذُكر في: هنادي محمد عبد القادر، المرجع السابق، ص05.

(7) الزركان محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، دت، ص23.

اما الحياة الثقافية فكانت على العكس تماما فقد كانت حسنة لا تدل على سوء الأوضاع السياسية والاجتماعية؛ وذلك تبعا إلى "العناية التي أولاها السلاطين بالتعليم، والنهوض بوسائله والتشجيع عليه حتى أصبح هذا العصر مزدهراً في العلوم والآداب والتفنُّن في تدريسها والتأليف فيها"[8].

وقد كانت مدينة الري -المحيط الصغير التي نشأ فيها الرازي- مسرحاً لمختلف الأفكار والمذاهب وتعايشها رغم اختلافها، "حتى ليُخيَّل... أن هذه المدينة معرض واسع يشتمل على نماذج من كل ما كان في البيئة الإسلامية الكبرى من الآراء والمذاهب إضافة إلى العلوم المختلفة وكلها تتعايش في هذه البيئة الصغيرة بشكل يدعو إلى العجب"[9].

وهذا ما يفسِّر تأثير هذه البيئة على الرازي من خلال انفتاحه على الفرق الأخرى والرد عليهم ردا عقلياً دون عقدة منهم أو تعصب لديه.

في بداية ظهور علم التفسير كان يُعرف بالتفسير بالمأثور لأن "المؤرخين للتفسير والمشتغلين بعلوم القرآن اصطلحوا على تسمية تفسير القرآن بالقرآن، والتفسير المرفوع إلى النبي والمنقول بالتفسير بالمأثور فقد قالوا في تعريفه: هو ما جاء في القرآن والسنة وكلام الصحابة بياناً لمراد الله تعالى من كتابه[10].

ويوجد تفسير آخر هو التفسير بالرأي؛ الذي يرتكز على معرفة أسباب النزول والألفاظ العربية ومعانيها خصوصاً في الشعر الجاهلي، وتقديم ذلك حسب معرفة المجتهد. ومما هو جدير بالذكر أن التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي كاصطلاحين لم يَدُلا على منهجين متميزين إلا في آخر هذه الخطوات التي تلخِّص تاريخ التفسير وتدوينه، والتي تتمثل فيما يلي[11]:

---

(8) هنادي محمد عبد القادر، المرجع السابق، ص06.

(9) المرجع نفسه، ص07.

(10) زرزور عدنان محمد، علوم القرآن -مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981م، ص403.

(11) المرجع نفسه، ص404-406.

1 - اتخاذ التفسير شكل الحديث: بما أن الحديث كان هو المادة الواسعة التي شملت جميع المعارف الدينية تقريباً، فقد أخذ المؤلفون في نهاية العصر الأُموي وبداية العصر العباسي يجمعون الأحاديث المتشابهة بموضوع واحد، كما فعل الإمام مالك في الموطأ، ومحمد بن إسحاق في الكتاب السيرة النبوية، ويُلاحظ في هذه المرحلة أن ما رُوي عن الصحابة في تفسير القرآن كان قليلا، وأن أكثر الصحابة قولاً في التفسير: ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب، وقد دخلت الإسرائيليات في التفسير بفعل ولع المفسرين بالغرائب والتفاصيل، حتى صَعب على بعض الناس في بعض العصور التمييز بين فهم المفسِّر للقرآن وبين القرآن نفسه.

2 - تجريد ما ورد في الحديث المرفوع والموقوف من التفسير: قد عُنِي بذلك قومٌ من التابعين حيثُ تخصَّص أولا كل جماعة بجمع تفسير عالم مصرهم، ثم جاءت طبقة جمعت كل أقوال الصحابة والتابعين في أمصار مختلفة، شأنهم في ذلك شأن المحدثين: كسفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وإسحاق بن راهويه، الذين كانوا من أئمة الحديث، فكان جمعهم للتفسير جمعاً لباب من أبوابه.

3 - الجمع الخاص الشامل: وهو أن يُعتبر التفسير علماً قائماً بنفسه بعيداً عن الحديث، ووُضع التفسير لكل آية من القرآن بحسب ترتيب المصحف، كما فعل بقي بن مخلد الأندلسي وابن جرير الطبري.

4 - تميُّز المنهجين السابقين: وقد حدث هذا التميز حين وُجد أن ما نُقل عن النبي والصحابة لم يكن يشمل جمع القرآن إلا ما غُمض لهم.

وازدادت الحاجة إلى التفسير يوماً بعد يوم نظرا لابتعاد الناس زمنياً عن الرسول والصحابة، أيضاً اتساع الفتوحات وكذا اختلاط العرب بالعجم، مما أدى إلى قيام حركة التفسير والتي نشطت كبيرا، وتعمقت فكرة التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

وفي العصر العباسي تأثر علم التفسير تأثرا كبيرا بفعل تدوين الفقه وعلوم اللغة والنحو من جهة، وإثارة مسائل الفلسفة والكلام خصوصاً أن

القرآن يمثل عماد الأمة، فساهم النحاة من خلال إعراب القرآن والفقهاء في تفسير آيات الأحكام، وحتى المعتزلة أسسوا المنهج العقلي في التفسير وأسمَوْه التأويل، وقيام التفسير الإشاري لدى الصوفية.

ثم إن الفلاسفة الموفقين بين الدين والفلسفة كان لهما طريقان يسيرون عليهما في توفيقهم[12]؛ أما الطريق الأول: فهي طريقة تأويل للنصوص الدينية والحقائق الشرعية، بما يتفق مع الآراء الفلسفية، ومعنى هذا إخضاع تلك النصوص والحقائق إلى هذه الآراء حتى تسايرهم وتتماشى معها، ونجد الرازي يحذو هذا الحذو. وأما الطريق الثاني: فهي شرح النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالآراء والنظريات الفلسفية، ومعنى هذا أن تطغى الفلسفة على الدين، ونجد ممن انتهجوا هذا الطريق الفارابي وابن سينا.

لقد اعتنى الرازي بالتفسير من خلال تأليفه لكتاب التفسير، والذي عنونهُ بـــ: التفسير الكبير أومفاتيح الغيب، لأننا إذا استقرأنا مكانة العنوان في التراث الإسلامي نجده يحتل جزءا هاما من إبداع المؤلف ويهيمن على مكانة المؤلف الخطابية والتاريخية.

إن عبارة "التفسير الكبير" يضعها الرازي تحديا لخصومه بأنه من الممكن توليد المسائل الكثيرة من المسألة الواحدة، أي؛ أن رغبة الرازي في تكثير المسائل هو عمل لفتح مجال الفهم على اللغة[13]. ويرى الرازي أن النص القرآني قابل للتأويل، ففي وصف القرآن أنه محكم ومتشابه، يرى "أن هذه النصوص وضعت لتؤول ولم توضع كحقائق حصلت حرفياً"[14]. حيثُ يضع الرازي حدود آيات القرآن المحكمة والمتشابهة على باب فتح مجال للتأويل، بل كاستدعاء للتأويلات المختلفة وتحصيل العلوم بها، إذ "لما كان

---

(12) الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون ج02، مكتبة وهبة، القاهرة، ط07، ص309.

(13) عمارة ناصر، اللغة والتأويل -مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص166.

(14) الرازي فخر الدين، أساس التقديس، دار إيميل، بيروت، 1993م، ص202-204، ذُكر في: عمارة ناصر، المرجع السابق، ص166.

القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد المشتبهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة»[15].

وبهذا العنوان يضع الرازي إمكانية التواصل مع العالم الغيبي بواسطة التأويل، ليكون العنوان ذا طاقة إشارية لغوية بالغة القوة إذ يفتح عالمين عالماً للشهادة وعالماً للغيب.

وعموما من خلال تفسير الرازي نلحظ عدة نقاط هي[16]:

1 - اهتمام الرازي ببيان مناسبات بين آيات القرآن وسوره: يمتاز بذكر المناسبات بين الآيات بعضها مع بعض، وبين السور بعضها مع بعض، وهو لا يكتفي بذكر مناسبة واحدة، بل كثيراً ما يذكر أكثر من مناسبة.

2 - اهتمامه بالعلوم الرياضية والفلسفية: كما أنه يُكثر من الاستطراد إلى العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة، على ما كانت عليه في عهده كالهيئة الفلكية وغيرها، كما أنه يعرض كثيراً لأقوال الفلاسفة بالردّ والتفنيد، وإن كان يصوغ أدلته في مباحث الإلهيات على نمط استدلالاتهم العقلية، ولكن بما يتفق ومذهب أهل السنة.

3 - موقفه من المعتزلة: الرازي يرى ما يراه أهل السنة، ويعتقد بكل ما يقررونه من مسائل علم الكلام، حيثُ لا يدع فرصة تمرُّ دون أن يعرض لمذهب المعتزلة بذكر أقوالهم والرد عليها.

4 - موقفه من علوم الفقه والأصول والنحو والبلاغة: إن الفخر الرازي لا يكاد يمرُّ بآية من آيات الأحكام إلا ويذكر مذاهب الفقهاء فيها مع ترويجه

---

(15) الرازي فخر الدين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ج07، دار الفكر، ط01، 1981م، ص185-186.

(16) الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون ج1، ص209-211.

لمذهب الشافعي، الذي يقلده بالأدلة والبراهين، كذلك نجده يستطرد لذكر المسائل الأصولية، والمسائل النحوية والبلاغية.

لذلك أثر الرازي بهذه النظرة الموسوعية على المفكرين المحدثين، فأركون عند حديثه عن الرازي يستدعيه من التراث التفسيري كنموذج، ففي التفسير الكبير حسب أركون "يلجأ (الرازي) إلى قراءات عديدة ولكنَّه يصدفها الواحدة إلى جانب الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يُمارس مراجعة نقدية لكل منها، نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الإسقاطية الوجودية الممارسية بواسطة القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية والعلمية، كما نجد القراءة الأدبية"(17).

ويظهر لنا الرازي من خلال تفسيره مولعا ومحبا لكثرة الاستنباطات والاستطرادات، لأنه يجد علاقة ما بين المستنبط وبين النص القرآني، وهذا ما نلمحه في سورة الفاتحة التي نتخذها كأنموذج (فليس غرضنا هو عرضها، وإنما الاقتصار على تفسيرات ذات العلاقة ببعض الموضوعات المحددة)، وما يدل على كثرة الاستنباطات هو تخصيص لتفسير سورة الفاتحة مجلدا كاملاً، حيثُ يقول: "اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكاملة يمكن أن يُستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الغي والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلما شرعتُ في تصنيف هذا الكتاب، قدمتُ هذه المقدمة، لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول"(18).

يعرضُ فضائل الفاتحة؛ فبالإضافة إلى فضائلها من السنة، يضيف الرازي فضيلة أخرى تنبع من نظرته العقلية، وهذه الفضيلة هي خلو الفاتحة من حروف معينة، يقول: "هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي

---

(17) أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط02، 1996م، ص274.

(18) الرازي فخر الدين، المرجع السابق، ج01، ص11.

الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب، فالثاء تدل على الويل والثبور، قال تعالى (لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا) والجيم أول حروف اسم جهنم، قال تعالى (وإن جهنم لموعدهم أجمعين)... وأسقط الخاء لأنه يُشعر بالخزي... وأسقط الزاي والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق، وأيضاً الزاي تدل على الزقوم قال تعالى (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم)، والشين تدل على الشقاوة... وأسقط الظاء لقوله (انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يُغني من اللهب)، وأيضا يدل على لظى قال تعالى (كلا إنها لظى نزاعة للشوى)، وأسقط الفاء لأنه يدل على الفراق قال تعالى (يومئذ يتفرقون)، وأيضا قال (لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى)"[19].

وهنا يظهر المنهج الاستنباطي للرازي في تفسيره، حيثُ يبدأ التفسير بالشرح والبرهان العقلي ثم يستدل بآية قرآنية وإن كانت في مواضع مختلفة، ليتبين أنه ينتقل من العقل للوصول إلى النقل بهدف التوفيق بينهما وكأنهما شيء واحد في نظرة لا يستدعي فصلا.

أيضاً يبدو أن للاشتقاق اللغوي دوراً مهماً في التفسير، من خلال الحروف نفسها في كلمات مختلفة ولها معنى مشترك ومعاني مختلفة، ونجد ذلك خصوصا في تفسير الحمد لله، حينما يجد الرازي فروقاً بين الحمد والمدح "فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه: (الأول) أن المدح قد يحصل للحي ولغير الحي، ألا ترى أن من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها ويستحيل أن يحمدها، فثبت أن المدح أعم من الحمد، (الوجه الثاني) في الفرق أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده، أما الحمد فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان، (الوجه الثالث) في الفرق: أن المدح قد يكون منهياً عنه، قال عليه الصلاة والسلام (احثوا التراب في وجوه المداحين)، أما الحمد فإنه مأمور به مطلقاً، قال عليه

(19) المرجع نفسه، ص184-185.

الصلاة والسلام (من لم يحمد الناس لم يحمد الله)، (الوجه الرابع): أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصاً بنوع من أنواع الفضائل، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصاً بفضيلة معينة، وهي فضيلة الإنعام والإحسان"[20].

وفي إطار آخر تحدث الرازي عن الآخر، يأخذنا الرازي إلى موقف مغاير ومنفتح للآخر وخصوصا اليهود والنصارى دون ربطهم بالمغضوب عليهم والضالين، حيث يقر بأن المغضوب عليهم هم الكفار والضالين هم المنافقون، يقول: "المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود، لقوله تعالى (من لعنه الله وغضب عليه)، والضالين هم النصارى لقوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل)، وقيل: هذا ضعيف، لأن منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز عن دينهم أولى، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهي الفساق، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد، لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل، ويُحتمل أن يُقال: المغضوب عليهم هم الكفار، والضالون هم المنافقون، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة، ثم اتبعه بذكر الكفار، وهو قوله تعالى (إن الذين كفروا) ثم اتبعه بذكر المنافقين، وهو قوله (ومن الناس من يقول آمنا) فكذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله (أنعمت عليهم)، ثم اتبعه بذكر الكفار وهو قوله (غير المغضوب عليهم) ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ولا الضالين)"[21].

وختاما ومن خلال ما سبق من هذه الورقة يتبين أن تفسير الرازي أشبه بموسوعة أكثر منه تفسيراً لكونها يضم كما هائلا من المعلومات تتخللها استنباطات واستقراءات، ومناهج معرفية، تدل على عمق فكر الرازي وإرادته المعرفية، هذا ما جعله ليس من صنف المحدثين المتمسكين بالنص وظاهره،

---

(20) المرجع نفسه، ص223.

(21) المرجع نفسه، ص265.

ولا من صنف المتكلمين الذي يغلبون العقل على النقل، وإنما استطاع أن يجمع بينهما، وهذا ما يدعونا إلى الجزم أنه جمع بين التفسير والفلسفة وإن كان سنيا، فتفسيره عميق وله دلالة فلسفية، تجعل قارئه يشعر برغبة في قراءته ولو ورقة منه، لأنه يحوي علوما مختلفة كعلوم اللغة والنحو والفقه وغيرها.

نقد أبي البركات البغدادي
لقوى الحس الباطن في المدرسة المشائية

■ د. حسين حمزة شهيد*

مقدمة:

شغلت نظرية قوى الحس ألباطن معظم أبحاث علم النفس عند فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي، ووصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، انطلاقاً من أن هذه القوى تقوم بوظائف إدراكية لا غنى عنها في أتمام عملية الإدراك والمعرفة بالنسبة للإنسان، باستثناء شخصية فلسفية جاءت بعد الغزالي، والتي وقفت موقفاً نقدياً واضحاً من هذه النظرية، ألا وهي شخصية أبي البركات البغدادي(ت547هـ)، حيثُ تمتعت فلسفته بحسٍ نقدي واضح اتجاه الفلسفة الإسلامية المشائية، الممثلة بالفارابي وابن سينا، خصوصاً في شقيها الفيزيقي والميتافيزيقي.

وهبة اللّه بن ملكا الملقّب بأبي البركات، تكاد تُجمع المصادر على أنه قد أسلم أواخر حياته، لقُب (فيلسوف العراقيين) و(ابن ملكا) و(أوحد الزمان)، وعرف عنه مؤلفه الضخم (المعتبر في الحكمة) وهو على ثلاثة أجزاء، الجزء الأول في المنطق، والثاني في الطبيعيات، والثالث في الإلهيات، وتميز بنزعة نقدية واضحة للمدرسة المشائية الممثلة بالفارابي وابن سينا، وخصوصاً في الجزأين الأخيرين.

* العراق.

ويُحاول الباحثمن خلال هذا البحث عرض موقفه النقدي من هذه النظرية، والأساس الذي بنى عليه هذا النقد، ومن ثم معرفة رأيه هو في عملية الإدراك، وبذلك أنقسم البحث إلى ثلاثة مطالب وخاتمة، تناولت في المطلب الأول التعريف بقوى الحس الباطن، مع بيان أصل هذه النظرية والتعريف بالدور الإدراكي لكل منها، من خلال المرور بآراء كل من الفارابي وابن سينا، انطلاقاً من أن الدراسة النقدية تُلزم الباحث بأن يعرض للفكرة المنقودة من قبل أبي البركات. أما المطلب الثاني فقد عرضتُ فيه نقده لهذه القوى، وفي المطلب الثالث تناولت موقفه هو من عملية الإدراك، فضلاً عن بيان علاقة النفس بأفعالها الإدراكية.أما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التي توصل اليها الباحث.

التعريف بقوى الحس الباطن:

احتلت نظرية قوى الحس ألباطنة مكانةً كبيرة في أبحاث علماء الإسلام وفلاسفتهم المتعلقة بالنفس والمعرفة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن النفس لا تصل بذاتها إلى مُدرَكاتها، بل لا بد لها من قوى وآلات تقوم بدور الوسائط بين النفس وبين هذه المُدرَكات، لان النفس قوة بسيطة وواحدة بالذات، بينما أفعالها الظاهرة والباطنة تتجاوز حدود هذه الوحدة البسيطة إلى كثرة وتعدد بالغين.

ومن هذا المنطلق نشأت نظرية القوى النفسانية للتغلب على هذه الصعوبة التي واجهت أمر العلاقة بين النفس وما يصدر عنها من أفعال، ولتنشأ في ذات الوقت علاقة جديدة تربط النفس البسيطة بالقوى والأفعال ارتباط السببية، بمعنى أن هذه العلاقة تشبه علاقة الأثر المتبادل بين المبدأ والأفعال، والنفس عبر هذه العلاقة تنفعل أو تتأثر بأفعالها[1].

ووظيفة هذه القوى هو تقبل الصور المتادية من الحواس الظاهرة

---

(1) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص37-39.

فتجمعها وتحفظها وتتصرف فيها[2]، والحق أن الإنسان يشعر بشيء داخلي في عملية الإحساس، ذلك انه لا يكتفي بالدرجة الظاهرة للمعرفة الحسية، فألحواس الخارجية آلات يتصل بها الإنسان بألمُدرَكات في الخارج، وهذه الدرجة من المعرفة لا تكفي في إمداد النفس الحاسة بما تحتاج إليه من مكونات الإدراك والمعرفة، إذ أن كل حاسة خارجية تختص بنوع معين من المحسوسات لا تتعداه إلى غيره، فضلاً عن أنها لا تستطيع أن تعطي حكماً فيه، ومن ثم فانه من الضروري أن تكون هنالك عمليات داخلية مرافقة لعملية الإحساس الخارجي[3]. وقد اصطلح الفلاسفة على تسمية هذه القوى (بالحواس ألباطنه) في مقابل الحواس الظاهرة[4]. ويُعدّ أرسطو أول فيلسوف تكلم عن الحس الباطن وناقش مسالة الحس المشترك والتخيل والتذكر بوصفها وظائف سيكولوجية داخلية تتعلق بالنفس الحاسة ومركزها القلب الذي هو في رأيه المركز الرئيس للنفس الحاسة[5].

ولا توجد أشارة لهذه القوى قبل أرسطو، ذلك أن فلاسفة اليونان قبل أرسطو كانوا ينسبون هذه الوظائف النفسية المختلفة إما إلى النفس عموماً، وإما إلى العقل الذي هو الطريق الثاني من طرق المعرفة بالإضافة إلى الحواس الظاهرة[6]، والسبب في ذلك أنهم إما كانوا مادبين يعولون على الحواس الخمس الخارجية، والعقل ليس إلا حسياً مادياً ومن ثم فلا قول بالقوى النفسية الباطنه، أو كانوا روحيين أو عقليين كأفلاطون الذي يرجع المعرفة إلى عالم المثل وإلى العقل أصلاً، والحواس الخمس ليست إلا مذكرات للنفس العارفة التي نسيت بحلولها في البدن معارفها[7].

---

(2) يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ط1، ص468.

(3) يُنظر: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص557-558.

(4) المصدر نفسه، ص558.

(5) يقول أرسطو بثلاث حواس باطنه فقط هي الحس المشترك والتخيل والذاكرة، أما الوهم والمصورة فلا نجد إشارة إليها من قبله.ينظر: أرسطو، كتاب النفس، م3، ص64 - ص68.

(6) يُنظر: راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص558.

(7) المصدر نفسه، ص558- 559.

وقد اخذ فلاسفة الإسلام بهذه النظرية مضفين عليها تفصيلات وتحليلات أكثر مما كانت عند أرسطو، حيث نجد الفارابي يقول بخمس حواس داخلية جاعلاً مكانها في الدماغ لا في القلب[8]إلا انه لم يذكر سوى تعريف مختصر لهذه الحواس ولم يحاول أن يقوم بدراستها بشكل مفصل، وهو الأمر الذي تكفل به ابن سينا من بعده، وعنه أنتشرت هذه الدراسة بين مفكري العصور الوسطى من المسلمين والمسيحيين منهم[9].

وتمثل هذه القوى القسم الثاني من القوى المُدرِكة عند ابن سينا، فإذا كانت الحواس الخمس الظاهرة الني مثلت القسم الأول من هذه القوى تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، فأن هذه القوى تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الداخل[10]، فالحواس الظاهرة لا تكفي لتكوين الإدراك الحقيقي عن الشيء المحسوس لأنها تعطي صوراً جزئية عنه، فضلاً عن أنها لا تستبقي هذه الصور بل تزول بزوال الأثر المحسوس إلا ما ندر، كأن يكون المؤثر قوياً فان صورته حينذاك تبقى بعض الوقت لكنها سرعان ما تزول بعد وقت طويل[11] لذا وجب أن يكون هناك حواس تدرك ما تؤدي إليه الحواس المتفرقة كالعينين والأذنين وغيرهما، ثم تقوم بحفظ هذه الصور بعد غيبتها فلا تزول بزوال المحسوس، ثم تقوم باستحضارها في الوقت المناسب، ثم تقوم بعمليتي التحليل والتركيب، الخ من العمليات الأخرى، وهذه الوظيفة التي تقوم بها هذه الحواس هي ما يُطلق عليها

---

(8) يُنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص78. ونجد الكندي قبل الفارابي قد اقتصر حديثه عن هذه القوى في ثلاث: القوة الحسية، والقوة المصورة أو المتخيلة، والقوة العقلية. وتارةً يجعل منها قوتان همل العقل والحس. كما نجد إخوان الصفا وان اتفقوا مع ابن سينا في جعل هذه القوى خمسة، فانه يسقطون من هذا التصنيف الحس المشترك والمصورة والوهم، وتبدأ هذه القوى عندهم: بالمتخيلة، فالقوة المفكرة، فالحافظة، فالناطقة، ثم القوة الصانعة. يُنظر: الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا(ضمن رسائل الكندي الفلسفية)ج1، ص294. كذا: أخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، ج2، ص350-351.

(9) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص136.

(10) يُنظر: رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن سينا، ط1، دار التنوير، بيروت، 2010، ص298.

(11) يُنظر: رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن سينا، ص299.

الحواس ألباطنه[12]. وعلى ذلك يمكن تعريف الإدراك أو الإحساس الباطن عند ابن سينا تعريفاً عاماً بأنه إدراك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها، ويصبح هذا الإدراك انفعال فسيولوجياً يحدث في أعضاء الحس الداخلية[13].

وإذا كان موضوع الحواس الظاهرة المادة الماثلة أمام الحس، فأن موضوع الحواس ألباطنه هو صور المادة وان غابت عن الحواس الظاهرة، كأدراك الشاة لصورة الذئب وشكله ولونه، أما المعنى فيكون بألنفس ألباطنه لا بالحواس، مثال ذلك إدراك الشاة لعداوة الذئب[14]، يقول ابن سينا محدداً الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، ومبيناً العلاقة بين كل نوع منهما والأخر«أن الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى الحس الباطن»[15]. أما ما يتعلق بكيفية الإحساس الباطن، فان ابن سينا يرى أن الإحساس هو انفعال سواء بالنسبة للحس الظاهر أم الحس الباطن، مع بعض الفوارق التي تتمثل في أن الحواس ألباطنه لا تنفعل مباشرة عن المحسوسات الخارجية، بل عن صورها التي تتأدى الحس المشترك بوساطة الروح الحيواني عبر الأعصاب[16]، فإذا كان وجود الوسائط وحضور المحسوسات الخارجية أمرين ضروريين في الحس الظاهر، فلا وجود إلى مثل هذه الضرورة في الحس الباطن[17].

ولا شك في أن تحديد مكان في المخ يُعد شيئاً باطلاً وضرباً من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث، إلا أن هذا المعنى كان

---

(12) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص140.

(13) المصدر نفسه، ص139.

(14) يُنظر: عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص164.

(15) ابن سينا، الشفاء(الطبيعيات) ص290.

(16) يُنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ط1، دار الشرق الجديد، بيروت، 1962، ص112-113.

(17) المصدر نفسه، ص37.

بعيدا عن ذهن ابن سينا ومعاصريه من الفلاسفة لقلة التجارب وطبيعة العصر الذي عاش فيه، ولم يُكشف للعلماء خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى حينما رأوا، انه على الرغم من إصابة فرد ما في جزء من أجزاء دماغه، إلا أن الوظيفة التي ينسبها ابن سينا وكل القائلين بهذه النظريات لا تزال تعمل[18]. إلا أن التفاتة فلاسفة الإسلام إلى تحديد أماكن لهذه القوى في الدماغ يمثل مدى مستوى المعرفة العلمية لتشريح الدماغ في العصر الوسيط، ومن الناحية الفلسفية يمثل اتجاهاً متقدماً لربط عملية التفكير بالأجهزة الدماغية العضوية[19].

وقبل بيان نقد أبي البركات لقوى الحس ألباطن، لا بد من ذكر موجز عن هذه القوى ووظيفة كل منها:

المقصد الأول: الحس المشترك:

هو أول القوى ألباطنة، ويُمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة، واليه تؤدي وتجتمع هذه الحواس، يقول الفارابي: «في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة مجمع تأدية الحواس، وعندها بالحقيقة الإحساس، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها»[20]، أما ابن سينا فيرى في هذه القوة أنها قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتادية إليه، وهي القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها[21]. ويعد هذه القوة مركزاً لنشاط الحواس تتأدى إليها المحسوسات كلها وفيها يحدث الإحساس[22]، وهذا ما نجده عند أرسطو أيضاً، إلا انه لا يقول بان لهذه

---

(18) يُنظر: ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، ط5، دار المشرق، بيروت، ص61.

(19) يُنظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد 4، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2002، ص211.

(20) الفارابي، فصوص الحكم، ص14.

(21) يُنظر: ابن سينا، النجاة، ص201.

(22) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

القوة عضواً خاصاً في الجزء الأمامي من الدماغ كابن سينا، لان الحس المشترك

عند أرسطو ليس حساً خاصا له عضو خاص[23]. وأنه يُفسر الحس المشترك بأنه الذي يدرك الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة[24]، في حين أن ابن سينا يجعل منه القوة التي تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس، ويستدل على وجود هذا المجمع وعلى انه آلة غير الحواس الظاهرة من خلال تخيل المدورية، حيث أن كل شيء يدور فيعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيراً على ما أنبانا به، وليس يكون ذلك سبب أمر في جزء من العين ولا في روح مصبوب فيه، كذلك التخيلات التي تقع في النوم، أما أن تكون لارتسام في خزانة حافضة الصور، ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلاً في النفس ليس بعضها دون بعض حتى يكون ذلك بعض كأنه مرئي أو مسموع وحده، أو أن يكون يعرض لها التمثل في قوة أخرى وذلك أما حس ظاهر وأما حس باطن، ولكن الحس الظاهر معطل في النوم، فبقي أن يكون حساً باطناً[25]. ولا بد أن يكون هناك مبدأ للحواس الظاهرة، وليس أدل على وجود هذه القوة الجامعة لكل الحواس من أننا مثلاً عندما نرى جسماً اصفر، أدركنا منه انه عسل حلو طيب ولم نذقه ولا شممناه ولا لمسناه، فبين أن عندنا قوة اجتمعن فيها ادراكات الحواس وصارت جملتها عند صورة واحدة، هذه القوة هي المسماة بالحس المشترك[26]، وينسب ابن سينا للحس المشترك ثلاث وظائف، أولها انه يعد الأساس للحواس الأخرى، وكما يقول بأنه مركز الحواس، كما انه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار، فضلاً عن انه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس[27]. وهذه الوظيفة وظيفة مهمة، هي أهم

---

(23) يُنظر: حسن مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ص73.

(24) يُنظر: أرسطو، النفس، ص63.

(25) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص159.

(26) يُنظر: رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن سينا، ص301.

(27) يُنظر: عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص211.

هذه الوظائف، يقول مثلاً عن البصر آن ألته العين ووظيفتها أن ترى، إلا أن دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت انه مركز التقاء جميع الإحساسات، وبذلك فان ابن سينا قد جعل الحس المشترك حساً خاصاً له مكانة مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة، وعن مجموع النفس الحاسة من جهةً أخرى[28].

المقصد الثاني: الخيال أو المصورة:

الخيال هو قوة مرتبة في أخر التجويف المقدم من الدماغ، ووظيفتها أنها تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات، فهي أخر ما تستقر فيه صور المحسوسات[29]. أي أن هذه القوة تؤدي وظيفتها بعد الإدراك الحسي، فهي مستقلة عن المحسوس، وذلك لأنها تدركه في غيابه، فألتخيل هو أدراك المحسوسات في غيابها، والصورة الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الإدراك الحسي، فهي بمثابة مخزن لحفظ الصور التي تأتي بها الحواس إلى الحس المشترك، لذلك فهي اقل حيوية من الصور المحسوسة[30]. بمعنى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هي حفظ أو استثبات -بتعبير الفارابي- الصور التي يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات نفسها[31]. ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في رؤيتهما إلى المصورة، نجد تشابهاً كبيراً بينهما ولكن مع بعض الفوارق، فابن سينا يُحدد وظيفة المصورة أيضاً على أنها تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات[32]، غير أنهما يختلفان بعض الشيء، حينما يطلق ابن سينا لفظ (الخيال والمتخيلة) أيضاً على القوة المصورة[33]، وهذا ما لا نجده لدى

---

(28) يُنظر: د. مهدي طه مكي، نظرية المعرفة عند ابن سينا، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، أشراف مدني صالح، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1995، ص44-45.

(29) يُنظر: ابن سينا، النجاة، ص201.

(30) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص184.

(31) يُنظر: جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص444.

(32) يُنظر: ابن سينا، النفس م4، ف1، ص151.

(33) المصدر نفسه، م4، ف1، ص153.

الفارابي، ولكن قد يُفهم من بعض مؤلفاته ذهابه إلى التسوية ين الخيال أو التخيل والمصورة، حينما يقول: «أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التميز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتقسيماً ويؤديها منقحة إلى العقل، فيحصلها العقل عناية»[34].

المقصد الثالث: المتخيلة:

وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، وتُسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، وبالمفكرة بالقياس إلى النفس الناطقة[35]، ووظيفتها تركيب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض، لا على أن الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لاً وجوده[36]، وهذه القوة تعمل بحرية أكثر ذلك لأنه يمكن لها أن تركب من الصور المختزنة أشياء لا وجود لها، لذلك فهي تساعد على الخلق والإبداع، كذلك لها أثر كبير في الأحلام، فعندما يصل الإدراك الحسي إلى اضعف درجاته كما هو الحال في النوم، فأن الصور المخزونة التي سبق إدراكها بالحواس تظهر للنائم ونخدعه، لكن الأحلام كلها ليست خازنة، فهناك أيضاً الرؤية الصادقة التي تقع عن التخيل ذلك عندما تعتاد الصدق[37].

المقصد الرابع: القوة الوهمية:

وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني غير الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة أن هذا الذئب مهروب عنه، وان هذا الولد هو المعطوف عليه[38]، وعلى هذا

(34) الفارابي، المسائل الفلسفية، ص101 نقلاً عن: العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص18.

(35) يُنظر: ابن سينا، النجاة، ص201. كذا: مبحث عن القوة النفسانية، ص166-167.

(36) يُنظر: ابن سينا، النجاة، ص201-202.

(37) يُنظر: ابن سينا، النفس، م4، ف1، ص154.

(38) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

يكون إدراك تلك المعاني دليلاً على وجود قوة تدركها وكونها لم يتئدا من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة[39]. وقد وجه ابن رشد نقداً لابن سينا في هذا الموضع، من حيث أن الأخير قد اسند وظيفة التركيب والتفصيل إلى القوة المتخيلة، فلماذا قال بقوة جديدة واسند لها نفس الوظيفة، أذن ليس هناك مبرر لافتراض قوة لا عمل لها أو أن العمل المنسوب إليها متضمن في وظيفة قوة أخرى.

وربما شعر ابن سينا كما يرى ابن رشد بعدم جدوى القول بوجود هذه القوة[40]، لذلك نجده ابن سينا يقول: «يشبه أن تكون هذه القوة هي أيضاً المتصرفة في المتخيلات تركيباً وتفصيلاً»[41].

المقصد الخامس: الحافظة أو الذاكرة:

قوة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، ونسبتها إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك[42]، ويُبين ابن سينا عملها بمقارنتها بالقوة الوهمية، ويفرق بين الذكر والتذكر، فالذكر قد يوجد في سائر الحيوانات، أما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما ندرس، فلا يوجد إلا في الإنسان، وذلك لان الاستدلال على أن شيئا كان ففات، أنما يكون للقوة الناطقة[43]، فالذاكرة تؤدي وظيفتها عفواً وقد تستحثها الإرادة، ويسمى النوع الثاني تذكراً، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير[44]، والقوة الحافظة

---

(39) يُنظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس (ضمن كتاب أحوال النفس)، تحقيق: احمد فؤاد الاهواني، ط1، القاهرة، 1952، ص61.

(40) يُنظر: ابن رشد، تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص209.

(41) ابن سينا، الشفاء(النفس)، م1، ف5، ص37.

(42) يُنظر: ابن سينا، النجاة، ص266.

(43) يُنظر: ابن سينا، الشفاء، م4، ف3، ص165.

(44) يُنظر: د. مهدي طه مكي، نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص50.

الذاكرة قوة واحدة عند ابن سينا فهو يقول: «وهذه القوة تسمى أيضاً متذكرة، فتكون حافظة لصياغتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته، والتصور به يستعيد إياه إذا فقد»[45].

موقف أبي البركات البغدادي من قوى الحس الباطن:

نقد أبي البركات:

إذا كان أبو البركات يتفق في بعض مفاصل فلسفته مع المدرسة المشائيه، إلا إننا في تعدد القوى النفسية وبالتحديد قوى الحس الباطن نجده يبتعد عن هذه النظرية تماماً، وأن نقده هنا يُمثل التجديد ضمن موقفه أو نقده لحصول المعرفة الحسية، فلا نجد لقوى الحس الباطن حضوراً في عملية الإدراك، فبعد أن كانت هذه النظرية مهيمنة على أبحاث علم النفس عند الفلاسفة بدءاً من أرسطو، ووصولاً إلى الغزالي، نجد أنها تختفي تماماً من فكر أبي البركات.

وبناءً على ذلك لا نجد فيلسوفنا يعرض لنقد هذه القوى واحدة تلوى الأخرى، وإنما كان نقده على نحوٍ إجمالي، لكنه قد بنى نقده هذا على مجموعة من الأسس، حاول الباحث أن يستشفها من خلال الجزء الخاص بالنفس من الطبيعيات ضمن كتابه (المعتبر في الحكمة)، والتي منها:

أولاً: الحفاظ على وحدة النفس:

إن الحديث عن قوة متعددة للنفس لا ينسجم مع القول بوحدة النفس، فأبو البركات يرى انه إذا كان ثمة خطر يُهدد وحدة النفس حقاً، فان هذا الخطر مصدره تلك القوى للنفس التي اخذ المشاؤون يعددونها وأصبحت النفس عن طريقها مُهلهلة مجزئة[46].

---

(45) يُنظر: ابن سينا، الشفاء(النفس)، م4، ف3، ص164.

(46) يُنظر: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص283.

ويوجه أبو البركات نقده هنا بالخصوص لابن سينا في ذهابه بتعدد القوى النفسانية وفاعليتها، فهو يرى أن المبدأ الذي يصدر عنه في أجسامنا ما يصدر عنه من الأفعال، لو كان قوى متعددة، لكان كل واحدة منها لأنها غير الأخرى يكون الشعور والمعرفة التي للإنسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها على انفرادها دون الباقية، وحينئذ أن كان بعضها يشعر بالبعض فشعور كل واحدة منها بالأخرى لا يكون شعوراً لشيء بذاته، بل بغيره، وان كان كل واحد منها يشعر بذاته فليس هو شاعر بغيره من حيث هو شاعر بذاته فكيف وهو يشعر بشعوره بذاته وانه غير شعوره بالأخر[47].

فضلاً عن أن القول بقوى متعددة للنفس، يفترض نوعاً من استقلال بعضها عن بعض ويؤدي ذلك إلى مشكلة تتعلق بعلاقة هذه القوى بشعور النفس، فالشعور بوصفه واحداً بالنفس وبهويتها هو شعور مباشر لا يقبل توسط طرف ثالث، كوساطة القوى المتعددة الموزعة بحسب وظائف الجسد[48]، وهذا يؤدي بنا في رأي أبي البركات إلى أن النفس لم تعد تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً، بل صار عليها بدلاً من ذلك أن تدرك ذاتها عن طريق القوى المتعددة، الأمر الذي يفقدها الشعور بوحدتها، ويصبح هذا الشعور شعوراً بالقوى التي تقف خلف الأعضاء ليس إلا[49].

ويرى الباحث، أن موقف أبي البركات مبني على مبدأ وحدة الذات أو النفس والشعور بها، فشعور النفس الدائم وحضوره في كل أفعال الجسد، وإدراكنا لهذا الشعور بكل الأوقات والأحوال، أنما يُبطل فكرة وجود هذه القوى المتعددة التي تصدر عن النفس.

ثانياً: قوى النفس قابلة وليست فاعلة:

ومنطلق أبي البركات الأخر في موقفه من قوى الحس الباطن، هو أن

---

(47) يُنظر: أبو البركات، المعتبر في الحكمة، ج2، ص319.
(48) يُنظر: المعتبر في الحكمة، ج2، 320.
(49) المصدر نفسه، ص320-321.

هذه القوى مجرد وسائط أي أدوات قابلة وليست فاعلة في الإدراك، وبهذا يفترق عن ابن سينا في نظرته إلى النفس، فبينما يعتقد ابن سينا أن قوى النفس سواء الظاهرة أو الباطن لها من الادراكات الحسية بخلاف النفس الناطقة التي تدرك الكليات دون الجزئيات، إذ نجد الأمر عند أبي البركات يختلف تماماً، فالنفس هي المُدرِكة للأشياء سواء كانت حسية أم عقلية[50]، بمعنى أن النفس تدرك المعقولات والمحسوسات دون أن يؤثر ذلك على طبيعتها، يقول: «وتحقق تكرر مراراً كثيرة بعبارات مختلفة ومتفننة أن مُدرِك المحسوسات منا ومُدرِك الأعيان الموجودة هو مدرك الذهنيات فينا، وما تجزأ بصور المحسوسات ولا انقسم حتى يلزم من انقسامه انقسام ما يدركه ويحل فيه من الصور المعقولة التي قالوا أنها لا تتجزأ، فقد بطل ما قيل من أن مُدرِك المعقولات فينا غير مُدرِك المحسوسات، ومُدرِك الذهنيات فينا غير مُدرِك الموجودات»[51].

ويُضيف أبو البركات إلى ما سبق من اعتراضات، انه لا يوجد مسوغ منطقي لحصر القوى ألباطنه في خمس قوى لا تزيد ولا تنقص، وانه لا يجد مسوغاً في مقابلة الحواس الخمس ألباطنه بالحواس الخمس الظاهرة[52]، ذلك أن ابن سينا نفسه قد توقف قليلاً عند حاسة اللمس، ثم خرج من وقفته هذه زاعماً أن قوة اللمس ليست قوة واحدة، بل هي أشبه بجنس لأربع قوى مختلفات، قوة تحكم في التضاد الذي يوجد ين الحار والبارد، وثانية تحكم في التضاد بالوجود بين اليابس والرطب، وثالثة تحكم في التضاد ما بين الصلب والين، ورابعة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس[53]. ويعجب أبو البركات، لم يجعل ابن سينا للذوق أيضاً عدة قوى تفرق بين مر وحلو، وحامض وحريف، وللبصر قوى تفرق أيضاً بين ابيض واخضر واحمر واصفر

---

(50) المصدر نفسه، ص400.

(51) المصدر نفسه، ص318.

(52) يُنظر: المعتبر في الحكمة، ج2، ص310. قارن: السهروردي، حكمة الإشراق.

(53) يُنظر: ابن سينا، الشفاء(النفس)، م2، ف3، ص59.

وغيرها[54]. ويرى أن المشائين وقد ارتضوا تقسيم القوى المُدرِكة وتعددها، قد لا يستطيعون إثبات وحدة النفس وبساطتها ويستدل على ذلك بقوله: «لان الأعيان المتعددة لا وحدة لها في أنفسها، وشيئان لا يكونان بالذات شيئاً واحداً في حالة تجمعهما، وصفة تشملهما، والقول بوحدة الكثيرين والاغيار إنما هو غفلة من قائله وتجزيف في قوله، وتحريف في تفهم ما يقال له، وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا هي ذاته الواحدة التي يشعر بها»[55].

ثالثاً: الاستعداد في النفس:

وبحسب ما يرى أبو البركات، فان اختلاف الأفعال عند بني البشر ليس سببه تعدد القوى في النفس، وإنما ذلك يرجع إلى ما يسمى عنده ب(الاستعداد) في النفس، بمعنى أن النفوس تختلف وتتمايز في الحقيقة والجوهر، بمعنى فأن نفساً بعينها ليس من طبيعتها أن تفعل أفعالاً بعينها[56]. والاستعداد في النفس عند أبي البركات هو أمر أخر غير القوى ألباطنه عند المشائين، ذلك أنهم يضفون على هذه القوى كثيراً من صفات الآلات الحسية المادية، بل قد يسمونها أحياناً، الحواس الباطنه أو الآلات المُدرِكة الباطنية، ثم أنهم يحددونها بأوضاع وأماكن معلومة في التجاويف الأمامية والوسطى والخلفية من الدماغ[57].

أما الاستعداد فهو أشبه بالطبائع النفسية أو الجبلات التي تفطر عليها هذه النفوس، وتختلف بها من حد إلى حد، ومن قدر إلى آخر، من حيثُ الإدراك والشعور والمعرفة والعلم، ولذلك ليس الأمر قوة موجودة وقوة مفقودة، بل الأمر نفس معينة على درجة من سعة الإدراك وضيقه، تكون معها

(54) احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص272. قارن: الإيجي، المواقف، ص237.

(55) المعتبر في الحكمة، ج2، ص318.

(56) يُنظر: المصدر نفسه، ص319.

(57) يُنظر: احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات، ص279.

مالكه لآلات معينه تتطلبها منزلتها الخاصة بها من منازل الإدراك والشعور[58].

رابعاً: رفض فكرة الانتقاش أو الانطباع:

يرفض أبو البركات دعوى فلاسفة المشرق، ولا سيما ابن سينا، أن هذه القوى، وبخاصةِ الحس المشترك تقبل الانتقاش، بمعنى أن فيها تنتقش الإشكال والأمثال والصور ذات المقادير العظيمة حتى يستطيع الذهن أن يلحظها مع غيبة الأشخاص المحسوسة[59] ويحدد هذا المعنى بتسائله: «كيف ترتسم في هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير العظيمة، وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه؟ ولما استحال هذا في العين في شكل مما تراه العين شيئاً بعد شيء، فهو بالاستحالة هاهنا أولى في المُدرَكات الكثيرة معاً، فكيف وتجتمع فيه أصناف المُدرَكات من الألوان والأشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين»[60]. وكذلك الحال في القوة المخيلة والقوة الحافظة الموجودتين في التجويفين الأوسط والخلفي، فلا يكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازناً حاوياً لجميع ما يحفظه الإنسان من الصور والمعاني، فأن ذلك محال أن يسعه جسم بقدر الأرض، فكيف هذا الجزء من الروح المذكور[61].

ويرى أبو البركات أن دعوى المشائين من أن الأشياء الكبيرة ترتسم في الحس المشترك لا يدع مجالاً للتفرقة بين البعيد والأبعد، والقريب والأقرب، يقول: «وقالوا -يقصد المشائين- أن صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترتسم في البطن المقدم من الدماغ محفوظةً الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء الذي هو ألوف أضعاف له وان صورة القمر تبصر بأن تتئدا إلى العين فتنتقش فيها، وما كبرت العين ولا صغر القمر وما تنبهو على طول الدهور وترداد الأنظار، لأن يقولوا إذا كانت الصورة تأتي إلى البصر وتدرك

---

(58) يُنظر: المعتبر في الحكمة، ج2، ص279-280.

(59) يُنظر: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص277.

(60) المعتبر في الحكمة، ج2، ص341.

(61) يُنظر: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص277.

بارتسامها فيه، فأي فرق يبقى بعد الارتسام بين البعيد والأبعد والقريب والأقرب، واليمين والشمال والخلف والقدام، فإذا كان هذا علمهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم، فهلا توقفوا عن الحكم بالجهل المطلق على مبدآ كل علم ومعلوم، وقالوا ما نعلم كيف يكون، ولا على أي وجه يكون، فما كان يضرهم ما جهلوه فيما علموه، وكان العلم بالمجهول المطلوب لهم في مهلة الطلب آو لمن يأتي بعدهم فيتبع بنظره نظرهم»[62].

ويتضح من موقف أبو البركات هذا، أنه قد أنبنى على المشاهدة والملاحظة، والاستقراء المبني على ملاحظة الموجودات، وهذا واضح من تمييزه بين الأشياء الكبيرة والصغيرة، وكيف يمكن لهذه الكبيرة أن تحل في الصغيرة. وهذا ما يؤكد التزامه بالنزعة الواقعية، ويؤكد هذا المعنى بقوة بقوله: «لا تخدعن نفسك بأن تقبل أن جزءاً من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك أو لوحاً لنقش ما تدركه من ملحوظاتها أو تقبل أن الذي تجده من أفعالك لا تشك في أنك فاعلها من التحريك والإدراك هي أفعال ذوات أخرى هي غيرك مشاركة لك في بدنك، فإنها إن كانت تفعل وأنت تفعل فأنت نفسك قيم بالفعل من غير حاجة إليها، ولا دليل يدل عليها، وان كانت هي الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل إليك ويصدق القول به مع ما تعلمه من نفسك علما أولياً أنك أنت الذي عرفت كذا وفعلت كذا»[63].

وهذا يعني أن الإدراك كما يرى أبي البركات ليس هو انتقاش الصور المُدرَكة في ذهن المُدرِك، وإنما النفس هي التي تدرك الأشياء في أماكنها وعلى هيئاتها وأوضاعها. ويتضح من عبارات أبي البركات السابقة، انه يرفض فكرة وجود أماكن صغيرة في الدماغ، بعضها خازن وبعضها حافضاً للصور المحسوسة، وأنه لا يوجد أدنى مجال للشك بأن الإنسان نفسه هو الذي فعل كذا وتذكر كذا، وهذا يعني أن فيلسوفنا ينيط مهمة الإدراك بالنفس مباشرةً، وليس هنالك من قوى سوى الحواس الظاهرة التي هي بمثابة الآلات للنفس

---

(62) المعتبر في الحكمة، ج2، ص95.

(63) المصدر نفسه، ص354.

تستطيع من خلالها أن تصل إلى المُدرَك.«ولا يكون الحافظ والمُدرِك إلا ذات النفس لا قوة جسمانية هي عرض في جسم، ولا روحاً هو لطيف من الأجسام، ولا عضو تنتقش فيه الصور التي يضيق عنها الفضاء»[64].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن أبا البركات لا يرفض ما أثبته المجربون وعلماء التشريح من وجود بطون ثلاثة في الدماغ، ولكن مكمن الخلاف بينه وبين المشائين، هو أنهم يجعلون في كل بطن من هذه البطون قوة لها صفة الإدراك، بمعنى أنها قوة فاعلة للإدراك، وان البطون أمكنة وخزائن لما يرد عليها من مُدرَكات الحواس، فالبطن المقدم للمتخيلات، والأوسط للأفكار وتركيب الصور، والمؤخر للمحفوظات والمتذكرات[65]، وهذا ما يرفضه أبو البركات، فليس ثمة قوى فعالة تقوم بعمليات إدراكية مع النفس، أو بالنفس، فالمُدرِك هو ذات النفس ولا واسطة بينها وبين ما تدركه، وهذه البطون التي يتحدث عنها المشاؤن إن هي إلا الآلات للمُدركات الذهنية، وعلاقة النفس بهذه البطون ليست إلا مثل علاقتها بالات الإبصار والسمع والشم والذوق[66]. أما حفظ هذه الصور أو هذه المعاني فليس هو انتقاشاً في هذه البطون، بل هذه الصور حاضرة ومتمثلة في ذات النفس.

خامساً: المبدأ المشائي (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) افتراض وهمي:

كما رفض أبو البركات المبدأ المشائي القائل (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) في فلسفنه الإلهية، كذلك يذهب إلى عدم صدق هذا المبدأ في حال سحبه على النفس وأفعالها، لان الإشكالات التي طالعت المشائين في النفس وأفعالها تنشا هنا أيضاً وتنبثق من جديد، على عدّ أن القوة النفسانية عنده أمر بسيط ووحداني الذات، فكيف تكثر أفعالها وأثارها؟[67]. فالواحد

(64) المصدر نفسه، ص354.

(65) يُنظر: احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص295.

(66) يُنظر: المعتبر في الحكمة، ج2، ص354.

(67) يُنظر: احمد الطيب، احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص273.

قد يكون واحداً بالجنس، أو واحدا بالنوع، أو واحداً بالعدد. وحسبما يقتضيه المبدأ المشائي يلزم أن يكون الواحد الجنس لا ينشأ عنه إلا الواحد بالجنس، وكذلك اللزوم في الواحد بالنوع آو الواحد بالعدد، فإذا كانت القوة النفسية هنا واحدة بالجنس، فمعنى ذلك أن لا يصدر عنها من الآثار إلا واحد بالجنس، ويلزم من ذلك أن تكون القوة النفسية الواحدة بالعدد لا نتصور لها إلا أن تفعل فعلاً واحداً فقط، ثم تبطل عند ذلك، وفقاً إلى المبدأ المشائي السابق، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[68]، فليس امرأ ضرورياً أن تنشأ الكثرة في المبادئ والقوى إزاء الكثرة فيما يصدر عنها من أثار وأفعال وتبطل، دعوى المشائين من أن كل فعل يحدث ويبطل فعن قوة تحدث في الشخص وتبطل مع بطلان هذا الفعل، فمثل هذا القول مرفوض عند أبي البركات، فالقوة الفاعلة باقية ومستمرة مع حدوث الأفعال وبطلانها، ودليل ذلك عند أبي البركات الشعور الذاتي الحاكم بان الذي فعل كذا أمس هو الذي يفعل ألان كذا، وهو نفس الإنسان[69].

ويرى الباحث أن موقف أبي البركات هذا نراه عند فخر الدين الرازي في كتابه (المباحث المشرقية)، يقول الرازي:«أن الدليل الذي دل على أن الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع، كذلك بعينه دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا واحد بالشخص، فيلزم أن تكون القوة الباصره التي أدركنا بها سواداً غير القوة التي أدركنا بها سواداً أخر، وان كنتم لا تلتزمون ذلك، بل جوزتم أن يصدر عن الواحد الشخصي أكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على أن الواحد لا يصدر عنه ألا واحد»[70]، الأمر الذي يدل على تأثر الفخر الرازي بموقف أبي البركات.

وفي رأي أبي البركات، لا يمكن أن تكون قوى النفس المتكثرة في

---

(68) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(69) يُنظر، المعتبر في الحكمة، ج2، ص314.

(70) المباحث المشرقية، ج2، ص330.

الشخص الواحد منا، هي ذاته الواحدة التي شعر بها، لأنه على فرض وجود هذه القوى، وذاتي واحدة، فهي لا محالة تكون إحدى هذه القوى، فان كانت ذاتي هي إحدى هذه القوى، وكانت هذه القوة هي الفاعلة، ، فالفاعل أذن غير ذاتي، لان القوة الباصره مثلاً إذا كانت هي التي تبصر، وهي غيري، اعني غير نفسي وذاتي، فغيري هو الذي أبصر لا أنا، لكنني اعرف واشعر واعلم علماً يقينياً صادقاً أنني أبصر واسمع وأقول وافعل، وان كانت القوة الباصرة تبصر وتنقل إلى الشيء المبصر، فأبصره بها وفيها، فهي إذن مجرد آلة قابلة لا فاعلة، فهي محل لإبصاري وهيولى لا قوة فاعلة[71]. وكذلك الحال في كل القوة الحسية الظاهرة والباطنه التي قالوا بها -يقصد المشائين-فيكون الباصر السامع العاقل المُدرِك الفاعل القائل الذي اعرفه واشعر به على سائر الأقسام هو أنا، اعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي، وما سواها مما يقال له قوى أنما يكون حاملاً أو موصلاً، كالعين والروح الباصره التي فيها، ولا يلزم تكثر الذوات الفعالة والقوى التي قال بها المشاؤون.

وأبو البركات بموقفه الرافض لنظرية القوى النفسانية، إنما يقترب من القرآن الكريم وحديثه عن الحواس الظاهرة أولاً، وثانياً يقترب من علماء النفس المحدثين في رفضهم وجود أماكن محددة في الدماغ. فالقران الكريم في منهجه في إبراز دور المعرفة، لا يهتم بتفصيل هذه القوى من الوجهة التشريحية، كما لا يهمه تجزئة الفطرة الإنسانية المعرفة، ولذا نجده يذكر الحواس الخارجية وأهمها حاستا السمع والبصر، ويذكر عمليات فاعلية تجري في النفس الإنسانية، ولا يجزئ الوظائف النفسية الداخلية إلى قوى حسية أو عقلية[72]. وهذا إنما ينسجم مع المنهج ألقراني الذي يدعوا إلى الاهتمام بالحقائق التي من شأنها أن تدعم قضية الإيمان عند الإنسان، وتوجهه إلى عبادة الله وحده، ومن ثم ليس من شأن القران الكريم أن يعطي نظريات نفسية (سيكولوجية) أو عضوية (فسيولوجية) أو تشريحية[73].

---

(71) المصدر نفسه، ص318.

(72) يُنظر: راجح كردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص559.

(73) المصدر نفسه، ص567.

وأن نقد أبي البركات هذا يُقربه من أبحاث علماء الكلام الذين لم يبحثوا في فكرة وجود قوى نفسانية تصدر عنها أفعال النفس المتعددة، بقدر ما يبتعد عن الغزالي، لأن الأخير قد تابع الفارابي وأبن سينا في تمييزه بين قوى الحس الظاهر، وقوى الحس الباطن(74)، وهذا إنما يدل على أن أبا البركات على الرغم من تأثره بنقد الغزالي للفلاسفة، إلا أنه لم يكن مقلداً له وتابعاً إلا في بعض مفاصل فلسفته، وهذا أنما ينسجم مع المنهج الذي وضعه أبو البركات لنفسه، وهو المنهج القائم على الاعتبار.

أما فكرة وجود وظائف نفسية مستقلة بعضها عن بعض فهي فكرة يرفضها علم النفس الحديث الذي يذهب إلى أن الظواهر النفسية ذات وحدة لا تتجزأ، وهي تصدر عن الإنسان ككل حيث لا توجد أفعال عقلية محضة أو أنفعالية محضة أو فاعلية محضة لا تدخل فيها عناصر نفسية أخرى(75).

وبذلك يكون أبو البركات سابقاً لعلماء النفس المحدثين في رفض هذه النظرية، على عد أن القول بهذه النظرية أنما يهدد وحدة النفس.

وعلى الرغم من أن موقفه الرافض لفكرة وجود قوى الحس الباطن، إلا أننا نجده يلجأ أحياناً إلى حكم القوة الوهمية التي رفض المشاؤون عدها طرقاً إلى اليقين، فهم لا يرون في القضايا التي تنشأ عن القوة الوهمية أساساً منطقياً يسوغ صدقها أو يقينها، فلا بد لهذه القوة من الاستناد إلى حكم العقل في تصحيح تصوراته أو تزييفها. وكثيراً ما حذر الفلاسفة المشاءون من الانسياق وراء أحكام هذه القوة لأنها مكمن للخداع والتضليل فيما ينبث عنها من أفكار.

أما أبو البركات، فان لهذه القوة عنده مقاماً ومرتبة لا تقل عن مقام العقل سواء كانت في المحسوسات أو المعقولات، بمعنى أن بديهية الوهم لو

---

(74) وردت قوى الحس الباطن عند الغزالي في أكثر كتبه على النحو الأتي: الحس المشترك، الخيال، والوهم، والحافظة، والمتخيلة. يُنظر: تهافت الفلاسفة، ص281. كذا: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص242.

(75) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص40.

حكمت بتصور ما ولم يمكن العقل مناقضتها فهذه البديهية حق وليست في حاجة إلى حكم العقل أو فحصها أو اختبارها عن طريق هذا العقل. وكدليل على لجوء أبي البركات إلى حكم هذه القوة مثلاً، في مشكلة النهاية واللانهاية المقولتين في المكان وذلك حين أثبت اللانهاية بحجة قامت على توهم سهم نافذ خارج كرة العالم، ورغم أن عماد هذه الحجة -وهو الوهم- كان مناط الرفض عند المشائين، إلا أن الوهم هذا كان مناط الرفض عند أبي البركات، على أساس أن طريق التوهم هنا لا يعارضه النظر العقلي، فلا حرج أن يكون حكمه ملزماً وتثبت به اللانهاية في المكان، وفي ذلك قال «فإن قال قائل: أن هذه الحجة وهمية أيضاً، وهي تفسير حكم الوهم في الحجة الأولى ولا حجة أخرى، قلنا: كيف تكثرت حججك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت، وهذه قد توهمها ولم يكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلاً إلى ردها»[76]. ويبدو إن الوضوح الذي يبدو في الأحكام العامة أو الأحكام الوهمية، هو الذي حمل أبا البركات على احترام هذه الأفكار واللجوء أليها[77].

رأي أبي البركات:

أولاً: النفس هي المُدرِك الحقيقي:

اختلفت آراء الفلاسفة والمفكرين بصدد وحدة النفس أو انقسامها، فمنهم من قال أنها واحدة وان ما يبدو لنا من اختلاف وتجزئة فيها إنما يعود إلى تنوع قواها ووليس إلى تعدد النفوس وتجزئتها، ومن هؤلاء أرسطو وأكثر مفكري الإسلام، ومنهم الفارابي وابن سينا، والغزالي، والرازي، ومنهم من قال بانقسام النفس إلى أجزاء متعددة، كل منها يقوم بنصيبه في السلوك الإنساني منفصلاً عن الأخر. فالفارابي على الرغم قسمته للنفس إلى قوى متعددة مختلفة، فان ذلك لا يعني الانقسام الفعلي، وإنما هو مجرد تقسيم

(76) المعتبر في الحكمة، ج2، ص87.

(77) يُنظر: احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص90.

اعتباري لان النفس في حقيقتها واحدة، ويقول الفارابي في ذلك«النفس متعددة المظهر متحدة الجوهر»[78]. وقد خصص فصلاً خاصاً في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، يُلخص فيه هذه الفكرة تلخيصاً وافياً وعنوانه(كيف تصير القوى والأجزاء نفساً واحدة)[79] ويبني الفارابي أساس وحدة النفس على أمرين: الأول هو ارتباط قوى النفس مع بعضها البعض كارتباط المادة بالصورة، وخضوعها لبعضها البعض كخضوع المرؤوس للرئيس، والآخر هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسد[80]. أما بالنسبة للأمر الأول، فيوضحه على النحو الأتي: «أن الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية، والحاسة صورة في الغاذية، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها»[81]. وهذا يعني أن الفارابي يتخذ جدلاً صاعداً في ترتيبه القوى النفسية ابتداءً من أدنى القوى إلى أعلاها، يقابله جدل نازل من أعلى القوى إلى أدناها، كما هو الحال على الصعيد العضوي، حيث يرأس القلب أعضاء الجسم جميعاً، وكما هو الحال على الصعيد الاجتماعي، حيثُ يرأس الإنسان الفاضل أفراد المجتمع جميعاً[82]. أما الأساس الثاني للوحدة في النفس فهو في ارتباطها بالجسد، فرغم أن الفارابي قد عد النفس جوهراً روحياً، فان ذلك لم يمنعه من التأكيد على ارتباط النفس بالجسد وأعضائه المختلفة، وقد جارى الفارابي أرسطو في عد القلب مركزاً للحياة السيكولوجية ومظاهرها المختلفة حينما جعل رئاسة جميع القوى في القلب[83]، ومن ثم فهناك وحدة حاصلة بين قوى النفس كما هو الحال في الوحدة الحاصلة بين قوى المجتمع، فتلك

---

(78) الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق: فوزي النجار، بيروت، 1964، ص33.
(79) يُنظر: الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص92.
(80) يُنظر: إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص162.
(81) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص92.
(82) يُنظر: إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص163.
(83) يُنظر: أرسطو، كتاب النفس، ص35.

كهذه يخدم بعضها بعضاً، ويعين بعضها بعضاً[84]. وكذا فعل ابن سينا في البرهنة على وحدة النفس وزاد على المعلم الثاني في اتخاذه طرقاً متعددة في البرهنة على وجودها ومخالفتها للبدن[85]. فهو يثبت بأدلة وحدة الحياة النفسية، ويُعارض القائلين بانقسام النفس إلى أجزاء متباينة مثل ما فعل أفلاطون' وله براهين متعددة في إثبات وحدة النفس، وبيان أن القوى النفسية المختلفة الوظائف فائضة عن ذات واحدة، هي التي تقوم في الحقيقة بجميع الوظائف[86]، يقول: «يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها وتجتمع إليه، وتكون نسبته إلى هذه القوى، نسبة الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع»[87]، وقال أيضاً: «أن النفس واحدة وان هذه القوى تنبعث عنها في الأعضاء، ويتأخر فعل بعضها ويتقدم بحسب استعداد الآلة...»[88].

وله برهان أخر مهم في إثبات وحدة الحياة النفيسة، نجد أصله عند أرسطو والفارابي، وهو برهان يثبت وحدة النفس عن طريق أثبات تدرج القوى النفسية، وتداخلها بعضها في بعض، بحيث توجد الدنيا في العليا، بحيث تصبح العليا كمبدأ تفيض عنه الدنيا[89]، ولو كانت قوى النفس مختلفة، لا تجتمع عند ذات واحدة، لكان للحس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب، إلا أننا نعلم أن الغضب لا يكون إلا بطريق الحس، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب تجتمعان في ذات واحدة، فهناك إذن مبدأ واحد لقوتي الغضب والحس وولا يجوز أن يكون مبدأ الحس الغضب، أو مبدأ الغضب الحس، لان لكل قوة فعلاً خاصاً بها، فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس، وقوة الحس بما هي قوة حس لا تغضب، فبقي إذن أن تكون كل هذه

(84) يُنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص88.

(85) يُنظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص129.

(86) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص40.

(87) النجاة، ص310-313.

(88) الشفاء، النفس، م1، ف2، ص25.

(89) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص42.

القوى المختلفة مجتمعة في ذات واحدة[90].

فالقوى النفسية -كما يرى ابن سينا-مرتبطة اشد الارتباط فيما بينها، لأنها تصدر جميعها عن أصل واحد هو النفس، وليس ثمة تناقض ما في أن تكون النفس جوهراً واجداً وتفيض منها مختلف القوى في الأعضاء، ولكن ليست هذه القوى منفصلة بحسب الواقع، وإنما تصدر جميعها عن أصل أو منبع واحد[91].

وتابع الغزالي الفارابي وابن سينا في إثبات هذه الوحدة[92]، واعتمد في ذلك على أكثر من دليل، منها قوله بان مبدأ الأعمال الإنسانية واحد لا ينقسم، لان الأفعال تتناقض إذا كانت النفس متجزئة، والجسم بالنسبة للنفس كالثوب بالنسبة للبدن، فكما أن الجسم يحرك الثوب بواسطة أعضائه، فكذلك تفعل النفس بالبدن[93]. ويورد الغزالي الكثير من الأمثلة التي يشبه فيها النفس بالوالي أو الملك في المدينة، فمثل الأعضاء في المدينة كمثل القوى النفسية، يأتمرون بأمر واحد ويعتبرون جميعاً رعية وجنود[94].

ومهما يكن دفاع ابن سينا عن وحدة النفس، فالذي يقف على آرائه الفكرية، لن يستطيع أن يكون بمنأى عن أن القوى النفسية قد قامت مقام النفس، فالذي يقرأ كلام ابن سينا، عن قوى النفس، يخرج من قراءته مقتنعاً بان هذه القوى قد حلت محل النفس، وان هذه الأخيرة قد اختفت تماماً من المسرح، وأضحت ذات فاعلية[95]. ومهما تكن آراء فلاسفة الإسلام وبالأخص ابن سينا ودفاعهم عن وحدة النفس، إلا أنها في نظر أبي البركات

---

(90) يُنظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ط1، بيروت، لبنان، 1983، ص114-115.

(91) يُنظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص131.

(92) يُنظر: عبد الكريم العثمان، الدراسات النفيسة عند المسلمين والغزالي بوجه الخصوص، ص87.

(93) يُنظر: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص114.

(94) ينظر: جمال رجب سيدبي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 200، ص107.

(95) يُنظر: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص272.

قاصرة عن بلوغ غايتها وهي الحفاظ على وحدة النفس، الأمر الذي تكلف به هو فيما بعد منطلقاً من رفض فكرة وجود قوى نفسانية مستقلة، يقوم كل منها بفاعلية وإدراك خاص بها، لأن الإقرار بهذه القوى يجعل النفس تفقد وحدتها وهذا ما يكذبه الوجدان والشعور، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتعارض مع كون النفس هي المُدرِك الأول والأخير في عملية الإدراك، فواحدة من الأشياء التي طالما ذكرها أبو البركات في سياق بحثه في النفس الإنسانية، هي أن النفس لا غيرها هي المُدرِك الحقيقي والمباشر للمُدرَكات الحسية، وليست قوى الحس الظاهر سوى الآلات تُساعد النفس في عملية الإدراك*، وليس من وجود في هذه العملية لما يُسميه المشاؤون (قوى الحس الباطن)، وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله: «ويبقى الذي لا شك فيه الآن مما يشعر به الإنسان، وما أوضحته المشاهدة والبيان، أن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاته، التي يشعر بها شعوراً لا يرتاب به أنها هي التي أبصرت، ولكن بالعين، وسمعت ولكن بالأذن، ويتحقق انه هو الرائي لا غيره، وليس الرائي منه غير السامع، مع انه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره ولا مثاله في داخل دماغه»[96].

ومن هنا نجد أن أبا البركات يربط موضوع الإدراك بالنفس وشعورها، ويُشير إلى هذا المعنى من إننا نشعر في نفوسنا شعوراً محققا ثابتاً بان الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويشتهي ويكره ويرضى ويغضب، وانه هو بذاته الواحدة التي لا تعدد فيها ولا انقسام وراء كل ما يصدر عن هذه الذات من أفعال وأحوال وأثار، كما يشعر أيضاً شعوراً ثابتاً بان ذاته لا تنقسم أو تتغير وتختلف حين تختلف به هذه الأفعال والأحوال أيضاً، فالذات واحدة، وهي في كل فعل تفعله لا يعتريها معه تغيير ولا تلحقها به كثرة[97].

والنص السابق فيه إشارة واضحة إلى توحيد أبي البركات بين معنى النفس ومعنى الذات، مناطاً مهمة الإدراك والإحساس بهذه الذات التي

(96) المعتبر في الحكمة، ج2، ص333.

(97) المصدر نفسه، ج2، ص317.

هي(النفس)، ويتجلى فيه تأكيده على رفض نظرية قوى الحس الباطن التي هيمنت على أبحاث علم النفس بدءاً من أرسطو ووصولاً إلى الغزالي. وقد أشار أبو البركات إلى هذا المعنى بقوله: «والذات الإنسانية في وحدتها وتفردها في الإنسان، مع تعدد قواها وكفايتها، قد ينظر إليها من زاويتين مختلفتين، فعلى الاعتبار الأول تكون الذات كائناً روحياً متوحداً، وبتعبير أخر هي أشبه بنواة من النور يصدر عنها الشعور والإدراك والحس نشاطاً لا يختلف باختلاف خصائصها في اتجاهات قواها، والنفس الإنسانية تدرك من الأشياء مما لا يستطيع أي كائن وجودي إدراكه، لان الإنسان إذا أراد إحضار صور الأشياء بذهنه يحضرها، أو ربما حضرت فترات طويلة بغير طلب حركة النفس عن ذاتها بترددها في مخزوناتها ومحفوظاتها من المدركات العلمية، حتى أن العين الوجودية حضرت عند المُدرِك الذي سبق انطباعها عند الذهن أولاً، وعن طريق الإدراك يعرف الإنسان ما يعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو، والنسيب والقريب، واللذيذ والمؤذي، ونحوها من يصير معروفاً، فالمعرفة تحصل من الإدراك وبادراك عني، اعني من إدراك سابق وبادراك عائد»*[98].

وكذلك تدرك النفس وجود الأشياء من الكائنات معلومات لها، وبهذا تتوازن وتتعادل عند إدراكها لما هو علوي وسماوي خالد لها، وبهذا ينشأ الشعور الذاتي والوجداني وكذا الحفظ والتذكر والخيال، وكل ذلك ينشأ عن مجرد شعور الذات بذاتها، وعن تمييزها لغيرها، والذات تشعر أيضاً وبوجه أخر أنها تعقل وتستقري فتستنتج ثم ترجع فتحكم، فينشأ عن ذلك التعقل[99].

---

* نجد هذا المعنى حاضراً عند احد المعاصرين لأبي البركات وهو الشهرستاني الذي أكد على أن النفس هي الأصل في كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وادراكات وحركات على اختلاف أنواعها، فالنفس هي الفاعلة المُدركة وما البدن وأعضائه سوى آلات وأدوات تستخدمها النفس في أفعالها وادراكاتها المختلفة. يُنظر: الملل والنحل، ج2، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، طبعة الحلبي، 1968، ص80-81.

(98) المعتبر في الحكمة، ج3، ص90.

(99) يُنظر: د. نعمة محمد إبراهيم، علم ما بعد الطبيعة في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص143.

ويتضح مما سبق، أن النفس هي المُدرِكة بذاتها بتوسط آلات، لا بتوسط قوى، كالتي عهدتاها عند فلاسفة الإسلام، وإدراكها هو وقوعها على الأشياء، أو بعبارة أخرى انكشاف الأشياء أمامها على ما هي عليه من أوضاع، فالنفس- بحسب ما يرى أبو البركات- هي المُدرِكة السامعة لما يُسمع، الباصره لما يُبصر، المتخيلة لما يُتخيل، المتصورة الذاكرة العالمة. وبرأي الباحث أن أبا البركات كان أكثر جديةً وأكثر دقةً في الدفاع عن وحدة النفس من سابقيه من الفلاسفة، ودفاعه أنما مبني على مبدأ الشعور الذي هو حقيقة مسلمة وبديهية واضحة لا غبار عليها.

ثانياً: علاقة التخصيص:

لا شك في أن دفاع أبي البركات عن وحدة النفس وتأكيده على ذلك، دفعه إلى أن يجد تفسيراً لعلاقة النفس بأفعالها وادراكاتها حتى وان كانت هي المُدرِك المباشر لهذه الأفعال، وهذا ما عبر عنه أبو البركات (بعلاقة التعيين أو التخصيص).

ومنطلق أبي البركات في تحديده لهذه العلاقة هو تصوره للعلاقة بين النفس وبدنها، فالنفس منهمكة على البدن وملتفتة إليه دائماً، وهذه العلاقة كعلاقة العاشق بمعشوقه، وتعلق الوالد بولده، وهي بهذه العلاقة ملتفتة إلى كل جزء من أجزاء البدن، وهذا الالتفات مقرون بإصغاء ينساق بتجربة إلى إدراك وفعل، فلكل جهة من جهات البدن نجد للنفس فيه إصغاء مقروناً بفعل وإدراك(100)، فتارةً نجد النفس ملتفتة ومتجهة إلى بعض الواردات دون الأخرى على سبيل التعيين والتخصيص، فتشغلها الواردات من جهة البصر عما يكون من جهة السمع خصوصاً فيما تلتفت إليه بكليتها عما تلتفت إليه بجملتها (بجملة إصغائها وتطلعها)، وكذلك تشغلها وإرادات السمع عن المبصرات والمُدركات بالحواس الظاهرة الأخرى عن مُدركات الحواس ألباطنه، وكذلك يشغلها عن الالتفات إلى ذاتها(101) فتارةً تكون النفس متعينة

---

(100) يُنظر: المعتبر في الحكمة، ج2، ص351.

(101) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

بعمل الإبصار، وتارةً أخرى متعينة بعمل السمع، وهكذا في الحواس الظاهرة.

فعلاقة النفس بالآلات الجسدية هي علاقة الوحدة، وقد تخصصت في أعمال أعضاء البدن عضواً عضواً، فالعين هي تخصيص عمل النفس بالإبصار، والأذن تخصيص عمل النفس بالسمع، وهكذا في بقية الحواس، وهذا يعني أن النفس تقبل وحدة لا تقبل انقسام، ويوضح أبو البركات هذا المعنى بقوله: «وهي-يقصد النفس- التي لا تتعدى البدن بجملته في كلية العلاقة وجملة الأفعال كذلك لا تتعدى واحداً واحداً من آلاته في واحد واحداً منها، وتلتفت في كل الأفعال إلى ما يتعين بالآلة ويتخصص بها»[102]. وكذلك الحال بالنسبة للمُدركات ألباطنه، وهو أن النفس تكون تارةً متعينة بعمل الحفظ دون التذكر، وتارةً تقوم بحفظ وتذكر هذه المُدركات، لا على سبيل الانطباع والانتقاش كما ذهب المشاؤون من قبل، يقول: «فيكون كل واحد من هذه الأفعال الذهنية (الحفظ والتذكر والتخيل) مخصوصاً بجزء من الدماغ أو الروح الدماغي تكون للنفس في ذاتها التي لا يضيق وسعها عنها كضيق أقطار البدن والجزء الخاص بها من أجزاء الدماغ آلة في إيداعها خزانة الحفظ عند النفس، وتلك الآلية هي التعيين المذكور من حيث تعلق به المعنى كتعلق المرئي بالبصر حتى أدركه المبصر الذي هو نفس الإنسان، كذلك يتعلق هذا المعنى أو هذه الصور بهذا الجزء تعلقاً يشبه هذا فترفعه النفس محفوظاً عندها، ومن حيث يصير محفوظاً يغيب عن هذا الجزء فلا يكون ملحوظاً، لكون النفس على الأكثر وفي الأكثر متطلعة إلى البدن وإلى ما يرد من جهته لا إلى ذاتها، فإذا عادت تلك الصورة في ذلك المعنى بالذكر السائح الطبيعي أو بالتذكر الإرادي من خزانة النفس إلى التعلق بهذا الجزء صار مذكوراً محفوظاً من حيث كان غائباً محفوظاً، فيكون الشيء قبل حفظه ملحوظاً بتعلقه بهذا الجزء، وعند ذكره وتذكره مستعاداً من خزانة الحفظ ملحوظاً بالذكر أيضاً لتعلقه بها»[103].

---

(102) المصدر نفسه، ص348.

(103) المعتبر في الحكمة، ص353-354.

ويتضح من هذا المعنى أن النفس بجملتها على علاقة بالبدن أفعاله وأجزائه واحداً واحداً، ومن ثم فان المفهوم الذي يجب أن يستخدم هنا عوضاً عن مفهوم القوى النفسية ذات الأصل الأرسطي هو "مفهوم التخصيص"، بمعنى أن علاقة النفس بالآلات الجسدية هي علاقة هذه الوحدة، وقد تخصصت في عمل أعضاء البدن عضواً عضواً، وبذلك فان من يسمع ويبصر ويشم هو النفس ذاتها، وهذه الآلات تبدو ناقلاً للعالم الخارجي إلا أنها لا تشارك النفس في أفعالها، فطبيعة النفس أن تكون على علاقة مع جملة الأفعال البدنية، وإذا أرادت تحريك عضو من الأعضاء بادرت إلى العضلات والأعصاب فحركتها وحركته بها.

ويوظف أبو البركات مهنته بوصفه طبيباً في تفسير هذا المعنى، فلو لجأنا إلى التشريح الطبي لأظهر لنا أن الفعل النفسي الإرادي هو الذي يجعل العضلة تنبسط وتقبض بالدرجة التي تريدها النفس من القوة واللطف[104].

وهنا يجد الباحث أن أبا البركات يطالعنا باتجاه جديد في تحديد علاقة النفس بادراكاتها سواء كانت ظاهرة أو باطنه، وهذا العلاقة ليست كعلاقة الرئيس والمرؤوس التي حددها الفارابي في سياق دفاعه عن وحدة النفس والعلاقة بينها وبين قواها، ولا هي كالعلاقة الترتيبية التي أشار أليها ابن سينا من حيث أن قوة أفضل من قوة أخرى في المرتبة وشرفة العمل، بل هي علاقة الوحدة القائمة على أساس أن النفس ذات طبيعة عمل واحدة في توجها نحو البدن، وهي بدون البدن لا تعمل شيء، وهذا الاتجاه إنما يعبر عن تجديد أبي البركات في وضعه لمعالم نظرية جديدة في المعرفة، التي وان كانت قد استوحت بعض المفاهيم الأرسطية وخصوصاً فيما يتعلق بعلاقة النفس والبدن، إلا أنها تبتعد كلياً عن النظرية الأرسطية في المعرفة والقائمة على أساس تكثر القوى النفسانية، وان لكل قوة من هذه القوى وظيفة وعملاً خاصاً بها، الأمر الذي يوحي بان النفس قد فقدت وحدتها وفقدت وظيفتها الإدراكية الأساسية.

(104) يُنظر: المصدر نفسه، ج2، ص349.

وبذلك فأن أبا البركات يكون قد فاق سابقيه من الفلاسفة في تأكيده وحدة النفس والدفاع عنها، تلك الوحدة التي طالما دافع عنها وأكد عليها منطلقاً من شعور النفس بذاتها، ذلك الشعور الذي يكسبها الوحدة وعدم الانقسام، فضلاً عن أن التراث الذي ورثناه من الفلاسفة سواء كان من السابقين على أبي البركات أو ممن جاءوا بعده، والمتعلق بالنفس وقواها لا يدع مجالاً للشك في أن النفس قد فقدت وحدتها، على الرغم من إصرارهم على هذه الوحدة ودفاعهم عنها.

الخاتمة

اتضح لنا من خلال البحث أن أبا البركات لا يرفض نظرية القوى النفسانية ذات الأصل الأرسطي تماماً، بل يرفض دورها في عملية الإدراك، سواء كان حفظ أو تخيل أو تذكر، فالنفس هي التي تحفظ، وهي التي تتذكر بذاتها، والمنطلق عنده هو الحفاظ على وحدة النفس والحفاظ على دورها المباشر في الإدراك والمعرفة، فهو لا ينكر وجود هذه القوى لان هذا الأمر برأيه مما اجمع عليه الأطباء والعلماء، لكن ينفي دور هذه القوى المعرفي، لان الإقرار به يُفقد استقلالية ووحدة النفس إلى طالما دافع عنها أبي البركات، وهذا الموقف أنما ينم عن أصالة فكره، وانه قد سبق عصره، خصوصاً وان هذه النظرية قد هيمنة على أبحاث علم النفس عند فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي، ووصلاً إلى صدر الدين الشيرازي.

وموقفه هذا مبني على رفضه لنظرية الانتفاش، والتي فسرى من خلالها فلاسفة الإسلام القائمة على انطباع الصورة المُدرَكة عند النفس، وخصوصاً عند قوة الحس المشترك، منطلقاً من منهجه الواقعي الحسي، وتفسيره للإدراك على انه لقاء ووصول من المُدرَك إلى المُدرِك، فالإدراك عبارة عن حالة أضافية تنشأ من هذا اللقاء.

أما عن علاقة النفس بأفعالها الادراكية، فهي علاقة الوحدة القائمة على أساس أن النفس ذات طبيعة عمل واحدة في توجها نحو البدن، وهي بدون

البدن لا تعمل شيء، وهذا الاتجاه إنما يعبر عن أصالة أبي البركات في وضعه لمعالم اتجاه جديد في المعرفة، والتي وان كانت قد استوحت بعض المفاهيم الأرسطية وخصوصاً فيما يتعلق بعلاقة النفس والبدن، إلا أنها تبتعد كلياً عن النظرية الأرسطية في المعرفة والقائمة على أساس تكثر القوى النفسانية، وان لكل قوة من هذه القوى وظيفة وعمل خاص بها، الأمر الذي يوحي بان النفس قد فقدت وحدتها وفقدت وظيفتها الإدراكية الأساسية.

وبذلك فأن أبا البركات يكون قد فاق سابقيه من الفلاسفة في تأكيده وحدة النفس والدفاع عنها، تلك الوحدة التي طالما دافع عنها وأكد عليها منطلقاً من شعور النفس بذاتها، ذلك الشعور الذي يكسبها الوحدة وعدم الانقسام، فضلاً عن أن التراث الذي ورثناه من الفلاسفة سواء كان من السابقين على أبي البركات، والمتعلق بالنفس وقواها لا يدع مجالاً للشك من أن النفس قد فقدت وحدتها، على الرغم من إصرارهم على هذه الوحدة ودفاعهم عنها.

مصادر البحث

- ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2، دار الفكر، بيروت، بلا0ت.
- ابن رشد، تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.
- ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، تصدير: إبراهيم مدكور، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد.

  ــــ. النجاة، تحقيق: ماجد فخري، ط1، دار الأفاق الحديثة، بيروت، 1985.

  ــــ. النفس، تصدير: إبراهيم مدكور، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد.

  ــــ. رسالة في معرفة النفس (ضمن كتاب أحوال النفس)، تحقيق: احمد فؤاد الاهواني، ط1، القاهرة، 1952.

  ــــ. مبحث عن القوة النفسانية (ضمن أحوال النفس)، تحقيق: احمد فؤاد الاهواني، ط1، دار أحياء الكتب العربية، 1952.
- أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ط2، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1357هـ.

5) احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي دار الشروق، ط1، القاهرة، 2004.

- ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، ط5، دار المشرق، بيروت، د.ت.
- الإيجي، عبد الرحمن بن احمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، عالم الكتب، 1985.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ط1، ذوي القربى، قم، إيران، 1385.
- د. نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ط1، دار الضياء للطباعة والنشر، النجف الاشرف، 2007.
- راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992.
- شيخ الأرض، تيسير، ابن سينا، ط1، دار الشرق الجديد، بيروت، 1962.
- عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ط9، دار المعارف، القاهرة، 1987.
- عبد الحكيم اجهر، أبو البركات البغدادي وبناء العالم وبناء العالم على مسائل الدين ودرس في الهوية، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2011.
- علي، رجاء احمد، الله والعالم في فلسفة ابن سينا، ط1، دار التنوير، بيروت، 2010.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، قدم له: احمد شمس الدين، ط2، دار الكتب العلمية، ، 2003.
- الفارابي، فصوص الحكم شرح إسماعيل الحسني، تحقيق: علي اوجبي، طهران، 1381هـ.
- القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1326هـ.
- الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا(ضمن رسائل الكندي الفلسفية)ج1، تحقيق: محمد عبد الهادي ابو ريدة. دار الفكر العربي، القاهرة، 1978.
- محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ط2، دار المعارف، مصر، 1961.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد 4، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2002.
- مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ط3، دار المعارف، مصر، 1995.
- معصوم، فؤاد، أخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، 1998.
- مهدي طه، نظرية المعرفة عند ابن سينا، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، أشراف مدني صالح، جامعة الكوفة، 1955، ص25-26.
- يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1972.

الباب الثاني

الفضاء المغاربي للفلسفة

الوحي والعقل عند ابن رشد
من خلال دراسة لكتابَي:
«فصل المقال، ومناهج الأدلة»

■ د. بدران مسعود بن لحسن*

مقدمة :

يهدف هذا البحث إلى النظر في مسألة الوحي والعقل في فكر ابن رشد، ذلك أن هذه المسألة بالرغم من سبق كثير من علماء المسلمين إلى البحث فيها، فإن ابن رشد كان له فيها موقف مميز، وله في المسألة رأي يختلف عن رأي سابقيه، إضافة إلى أنه من بين الفلاسفة الإسلاميين، فإنه فاق أي فيلسوف آخر في سعيه لبيان الانسجام بين "الفلسفة والشريعة، بين العقل والوحي"[(1)].

غير أن هذا البحث سيقصر حدود الكلام، واستكناه العلاقة بين الوحي والعقل في الفكر الرشدي من خلال دراسة نقدية لكتابين فقط من مجموع مؤلفاته الكثيرة؛ هذان الكتابان هما: (مناهج الأدلة في عقائد الملة) و(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). حيث يمكن اعتبار الأول منهما في علم الكلام والثاني في المنهج[(2)].

---

* قسم مقارنة الأديان/ كلية الدراسات الاسلاميةفي قطر مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع.

(1) فاطمة بدوي، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي. منشورات جرّوس- برس، بدون تاريخ، ص26.

(2) محمد عمارة، "الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام ". إسلامية المعرفة. السنة الأولى، العدد 2، سبتمبر 1995، ص79.

ومن أجل تناول هذا الموضوع على أسس تستجلي الحقيقة، وتحلل الموقف، وتبحث في أبعاده ودوافعه، فإني بحثته في تمهيد وست مباحث وخاتمة، هي كما يلي:

ففي التمهيد تناولت (حياة ابن رشد وعصره) من خلال التعريف بابن رشد وبالمجال التاريخي للفكر الرشدي، إما المبحث الأول فتناول فيه (موقف الوحي من النظر العقلي) عند ابن رشد، وفي المبحث الثاني تناولت (حجية النظر العقلي) عنده، وفي المبحث الثالث (علاقة النظر بالشرع) حسب ابن رشد، ثم في المبحث الرابع تناولت (مستويات الخطاب) حيث تم تناول الخطاب الخطاب الشرعي، والخطاب العقلي (الفلسفي)، أما المبحث الخامس فتناول فيه جهود ابن رشد في (التأويل ودرء التعارض) وذلك بتعريف الـتأويل وتحديده، ومجالات التأويل، وفي المبحث السادس (تطبيق المنهج الرشدي) وذلك في نقده أدلة المتكلمين والصوفية، وفي أدلة ابن رشد التي بنى عليها منهجه وهما دليل العناية ودليل الاختراع، وختمت البحث بخاتمة فيها نتائجه مع قائمة بالمصادر والمراجع.

التعريف بابن رشد:

كان أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (520-594هـ/ 1126-1198م) القرطبي الأندلسي المالكي، من عائلة عريقة عُرفت باهتمامها بالعلم[3]. وكان فيلسوفا حكيما، ومتكلما مسلما، وقاضيا للقضاة، وطبيبا مرموقا، وأديبا ولغويا، أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثارا خالدة تشهد على "التخصص العميق" مع "الموسوعة" التي أحاطت بكل هذه الميادين[4].

(3) ابن رشد، فلسفة ابن رشد. إعداد: لجنة إحياء التراث العربي، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص5.

(4) علي عبد الله الدفاع، حياة ابن رشد، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1985م، ج1/ ص49-53.

استظهر على أبيه "الموطأ" حفظاً، كما أنه أخذ الفقه عن أكثر من معلم، كأبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر ابن عبد العزيز، وأبي عبد الله المازري. وترك لنا مجموعة من الرسائل والكتب الفقهية وعلى رأسها كتابه المشهور الذي يعد غاية في الأهمية وهو كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه).

ودرس ابن رشد علم الكلام، وتعمق في دراسة آراء الفلاسفة الذين سبقوه، سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة المشرق والمغرب. وكان على صلة بابن طفيل الذي قدّمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن(5)، فكلّفه الأمير بشرح مذهب أرسطو. وقد قام بذلك على نمطٍ ابتكره فخصّص لشرح كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح: الصغير (المجموع)، والمتوسط (التلخيص)، والكبير (الشرح). كما ترك لنا ابن رشد العديد من الكتب التي يشرح فيها فلسفة أرسطو، ومن بينها (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت)، وشروحه المتعددة على أكثر كتب أرسطو ككتاب (ما بعد الطبيعة) وكتاب (النفس) وكتاب (الكون والفساد)... إلى آخر هذه الكتب.

كما أنه سبق الكثير من فلاسفة المسلمين في شرحه لكتب أرسطو، وشرحه وتلخيصه لكتب أرسطو متميزة عن غيرها من الشروح لأنه أضاف إضافات جوهرية زادت في فهم مؤلفات أرسطو. بل صارت الفلسفة أشهر ميادين إبداعه، وصار له فيها من الشروح والتآليف ما يزيد عن تسعين كتابا(6).

وكان ابن رشد - إلى جانب تعمّقه في الفقه والفلسفة- طبيباً، وقد اتخذه أبو يعقوب طبيباً خاصاً له. وألّف في الطب أكثر من عشرين كتابا أشهرها كتاب (الكلّيات في الطب) وقد تُرجم إلى أكثر من لغة، وكان معروفاً في كثير من الجامعات الأوروبية في العصور الوسطى. وفي سنة (565هـ/ 1169م) تولى القضاء في إشبيلية ثم في قرطبة بعد ذلك بقليل. ولم يصرفه

(5) عبد السلام السيد، موسوعة علماء العرب، ط2، (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2011م)، ص218.

(6) علي عبد الله الدفاع، حياة ابن رشد، ص50.

عنها إلا توليه طب الأمير لنفسه، ثم عاد مرة أخرى قاضياً للقضاة في قرطبة مسقط رأسه، وفي منصب أبيه وجدّه من قبل. مات في مراكش، عاصمة المغرب آنذاك في (صَفر سنة 595هـ/ 10 ديسمبر 1189م) ونُقل جثمانه إلى قرطبة حيث يوجد ضريحه.

فله في علم الكلام مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفي المنهج فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وفي الفقه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وفي اللغة والأدب والنحو تلخيص كتاب الشعر والضروري في النحو وكلام على الكلمة والاسم المشتق. كتاب الكليات. أما في الفلسفة التي صارت أشهر ميادين إبداعه، فله من الشروح والتآليف ما يزيد عن تسعين كتابا.

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه. ورغم كتابته في الفقه، والطب، والنحو، والشعر، والفلسفة، والكلام، إلا أنه برز في هذين الأخيرين، والفلسفة بالخصوص، إذ حينما يذكر ابن رشد يذكر أنه فيلسوف الأندلس الأكبر، وحتى علم الكلام الذي كتب فيه فإنه أسنده إلى آراء فلسفية(7).

وإن ابن الأبار حينما وصفه بأنه "كانت الدراية أغلب عليه من الرواية... ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالا وعلنا وفضلا"(8) إنما كان يبين أهم خصائص هذا الرجل، وهو نضوجه العقلي، وقدرته على البرهان، وامتلاكه الحجة القوية، إلى جانب الخلق والفضل في الدين والعلم، وسيتضح هذا مع دراستنا لكتابيه السابقي الذكر، وانتباهه إلى حاجة المسلم إلى حكمة الآخر ما لم تكن مخالفة لشريعتنا، مع ثقة كبيرة في النفس وانفتاح كلي على الخبرة البشرية وميراثها العلمي والفكري.

---

(7) محمد عمارة، مرجع سابق، ص79.

(8) نفس المرجع، ص80.

المجال التاريخي للفكر الرشدي:

حتى نعرف موقع ابن رشد، وفكره، في مسيرة الفكر الإسلامي، لا بد من معرفة السياق التاريخي الذي ولد فيه هذا الفكر، ودراسة تاريخ الأفكار ضرورة منهجية لازمة لربط الفكر بواقعه ومحيطه الذي ولد فيه، باعتبار العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، وما يتداخل فيه الفكري بالاجتماعي، وارتباط االكثير من الأفكار الفلسفية والعلمية في الحضارة الإسلامة بالتطور الداخلي للمجتمع الإسلامي في مختلف مستوياته، والتأثير الخارجي بشكل أو بآخر، قبولا واستيعابا، أو رفضا وردا.

على خلاف المشرق العربي (الإسلامي) الذي شهد الميلاد المبكر للمدارس الفلسفية والكلامية، كان الأندلسيون مهتمين بالطب والفلك وعلوم الفقه والحديث واللغة، وأما الفلسفة والكلام فلم تبدأ إلا مع القرن الثالث الهجري، حيث ظهر بعض الأعلام في الفلسفة أمثال ابن باجة وابن طفيل.

تعرض ابن رشد للمحنة، شأنه في ذلك شأن الكثير من أهل العلم مع أهل الحكم، وشأن العلم مع السياسة منذ تحولت الخلافة إلى ملك عضوض. والسياسة تعطي وتأخذ وربما كان أخذها أشد من عطائها. والمقربون من السلطان معرضون دائماً لبواعث الحقد والحسد، وعوامل الدس والوشاية، ولا يلبث من حظي بالرضا السلطاني أن يشقى أيضاً بالغضب السلطاني، وهكذا كان شان ابن رشد، فاضطهد ونفي من مراكش بعد أن اتاها من الاندلس مكرما بدعوة من أمير الموحدين، ثم استرد مكانته وحظي بالرضا مرة أخرى ليعود على مراكش ويلقى ربه. وبالرغم من هذه التقلبات وقساوتها فغنها لم تصرفه عن أداء واجبه ومتابعة بحثه ودرسه[9].

إضافة إلى صراع الفرق الذي كان على أشده، وخاصة ما واجهه من قبل المتكلمين من نقد لفكره وآرائه ومنهجه، وما واجهه من قبل الفقهاء باعتباره

---

(9) ابراهيم بيومي مدكور، كلمة اللجنة التحضيرية للمؤتمر، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1985م، ج1/ ص35.

فيلسوفا، وما جلبته عليه قضية قدم العالم التي قال بها، واتباعه في ذلك مذهب أرسطو.

وتكاد تكون ميزة عصر ابن رشد هي حضور خطاب الإمام أبي حامد الغزالي الفلسفي والكلامي، وما شكله من تراكمات معرفية هائلة في وعي مثقفي هذه الفترة، خاصة كتاب (الإحياء) الذي كان مدار مناقشات الفقهاء والمتصوفين، وكتابي (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة).

فكان خطاب الغزالي، وحملة الفقهاء والمتكلمين على الفلسفة هما اللذان دفعا ابن رشد إلى تأسيس خطابه الذي يدعو إلى نمط معين من التفكير، يقوم على الحكمة، أو الفلسفة والبرهان في مواجهة هجوم الغزالي وحملة الفقهاء والمتكلمين[10].

فكتب الإمام الغزالي ضد الفلاسفة لا سيما كتابه (تهافت الفلاسفة) كان لها أثر كبير في تجسيم مخاطر الفلسفة ومزالقها، وإثارة العامة ضد الفلاسفة الذين اتهمهم بالكفر والمروق من الذين لقولهم بقدم العالم وإنكارهم لعلم الله بالجزئيات، وجحودهم لإمكانية المعاد الجسماني[11].

ومن ثم يبدو أن ابن رشد قد وجه جهوده في كثير منها للرد على الغزالي وتأكيد العلاقة بين الدين والفلسفة، تلك العلاقة التي تقوم في رأيه على أسس واضحة يقرها الشرع، وتسندها براهين العقل والمنطق.

ولهذا نجده قد عرض القضية في كتابيه (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) وحاول أن يقيم الأدلة على أن الدين والشريعة لا تحرم النظر العقلي الفلسفي، بل توجب وتحث عليه، ومن ثمة فالفلسفة لا تعارض الدين، وما يبدو من تعارض فإنما هو لاختلاف أنواع الخطاب، واحتواء الشرع على

---

(10) جمال الدين العلوي، الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد، مكتبة المستلات، IIITM، حزمة رقم 8، مقال رقم 1، ص22، بتصرف.

(11) د. أحمد محمد حلبي، العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد، نفس الحزمة، ص14-15.

الظاهر والباطن، ولهذا تحدث عن التأويل كمخرج للتعارض الظاهر بين النصوص الشرعية والنظر العقلي، ووضع قواعد للتأويل المعتبر؛ تضبطه وتحصر مجاله. لينتهي أخيرا إلى بيان مكانة العقل من الشرع[12]، والحكمة من الدين. وهذا ما سنعرض له في بحثنا بنوع من التحليل.

وهذا ليس مدعاة للاختيار الحصري بين خط الغزالي وبين خط ابن رشد في الحضارة الإسلامية، ذلك أن بعض المفكرين العرب والأجانب يحاولون عبثا أن يضعونا أمام الاختيار بين الغزالي وابن رشد؛ فإما الغزالي والأصالة، وإما ابن رشد والاستلاب! وهذا أمر لا يصح معرفيا ولا منجيا ولا تاريخيا، فكل من الغزالي وابن رشد يعتبر مفكرا كبيرا، وكلاهما يمثل تجربة ومنهجا في التفكير، وليس من الممكن أن نفصل أحدهما عن الفكر العربي الإسلامي، ولا الآخر عن الفكر العالمي، فلم يكن ابن رشد جاهلا بالفلسفة العربية الإسلامية ولا الغزالي جاهلا بالفلسفة اليونانية[13].

المبحث الأول: موقف الوحي من النظر العقلي:

يبدأ ابن رشد المسألة بالبحث عن المستند الشرعي للنظر الفلسفي، والتطلع إلى موقف الوحي من الفلسفة وعلوم المنطق، إن كان مباحا أو محرما أو واجبا.

يقول: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وأما على جهة الوجوب"[14]. فابن رشد ينطلق في تقريره ودفاعه عن النظر الفلسفي من أرضية يتفق عليها العامة والخاصة، وهي أن الشرع هو المعيار في القبول أو الرد.

---

(12) د. أحمد محمد علي، مصدر سابق، ص16 بتصرف.

(13) مصطفى الأشرف، خطاب الافتتاح، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1985م، ج1/ ص27.

(14) ابن رشد، نفس المصدر، ص9.

لذا نجد ابن رشد بعد ما طرح آراءه الفلسفية في كتبه الأخرى[15]، يريد أن يبرر لطرحه الفلسفي، وإيجاد سند شرعي للحكمة التي هي عنده قرينة الفلسفة وعلوم المنطق. وهذا اعتراف ضمني من ابن رشد بحاكمية وأولية الوحي في تأطير المعرفة والتأسيس لمناهج النظر العقلي.

وإن لم يكن ابن رشد أول من حاول إيجاد مبررات وأسانيد شرعية للنظر الفلسفي، فإنه كان في استدلاله على إيجاب الشرع للنظر في الحكمة "أدق منهجا، وأوضح أسلوبا، وأكثر أصالة وابتكارا"[16]؛ ذلك أنه طرح سؤالا جوهريا تناول فيه أساس المشكلة. وهو جوهري لأنه على ضوء الإجابة يتقرر إمكانية الحل أم لا.

فإذا كان الشرع لا يبيح النظر في الفلسفة، فمعنى ذلك أن المحاولة فاشلة، أما إذا كان الشرع يوجب النظر في الفلسفة وبالمنطق آلتها، فمعنى ذلك أن حل المشكلة ممكن ويتطلب فهما صحيحا لطرفي المشكلة... الفلسفة والشرع[17].

وإذا كان الأمر يتوقف على تحديد معنى الفلسفة (الحكمة) حتى يمكن معرفة الحكم الشرعي فيها، قبولا أم ردا، فإن ابن رشد يعطيها تعريفا دقيقا، بأنها "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك"[18].

فالفلسة في المفهوم الرشدي هي النظر في الموجودات "من جهة ما هي مصنوعات"[19] وأن الشرع قد ندب إلى النظر في الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها.

---

(15) سواء شروحه وتلخيصاته على أرسطو، أو مؤلفاته الأصلية.

(16) د. أحمد محمد علي، مرجع سابق، ص15.

(17) د. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص244.

(18) ابن رشد، المصدر السابق، ص9.

(19) نفس المصدر، نفس الصفحة.

ويستشهد ابن رشد بعدة آيات نص في اعتبار استعماله القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا[20]؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَـٰرِ﴾[21]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾[22]، وقوله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[23]، وقوله أيضاً ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ﴾[24]، وغير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة[25].

والاعتبار الذي يأمر به الوحي هو "النظر في الموجودات واعتبارها، والاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس؛ فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[26].

إذن، يصل ابن رشد إلى حل مشكلة الشرعية بالنسبة للنظر الفلسفي وعلوم المنطق، ويقرر بأن الشرع أوجب النظر وإعمال العقل.

حجية النظر العقلي:

بعد أن أوجب ابن رشد النظر العقلي بالشرع، اتجه إلى البحث عن وجه الحجية في هذا النظر؛ ذلك أنه بما أن "الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل- أو الأمر الضروري- لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البرهان... وأن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه"[27]؛ ففي رأي ابن رشد تبدو دراسة المنطق وأساليبه العلمية في

---

(20) نفس المصدرو الصفحة.
(21) سورة الحشر، الآية 2.
(22) سورة الأعراف، الآية 184.
(23) سورة الأنعام، الآية 75.
(24) سورة الغاشية، الآية 17.
(25) ابن رشد، مصدر سابق، ص10.
(26) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(27) المصدر السابق، ص10.

البرهنة والقياس، ضرورية لتحقيق النظر المطلوب شرعا. فقبل النظر لابد من امتلاك أدواته؛ هذه الأدوات هي القياس العقلي والبرهان، لأن أتم أنواع النظر يتم بأتم أنواع القياس، وهو المسمى (برهانا).

وفي سياق محاولة تأكيد هذه الآلة المستعملة للنظر- القياس العقلي(البرهان)- فإنه يقارن القياس العقلي بالقياس الفقهي الذي يستخدمه الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

فكما أن الفقيه من أجل أن يكشف عن حكم الله في الحادثة فإنه لابد له من معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها، فإن العارف عليه أن يعرف القياس العقلي وأنواعه ليتمكن من النظر في الموجودات.

يقول ابن رشد: "فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية بأنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس؛ لذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه"[28].

فلا مساغ لأن يفهم من آية ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وجوب القياس الفقهي دون القياس العقلي، إذ إن الآية تأمر بمطلق الاعتبار، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي، فبالحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي.

ولهذا فهو يرفض القول "بأن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول؛ فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى بدعة"[29].

فمسألة البدعة لا يمكن إطلاقها على القياس العقلي دون القياس الفقهي، فكل منهما نشأ بعد الصدر الأول، وكل منهما يمكن استنباطه من

---

(28) نفس المصدر، ص11.

(29) المصدر السابق، ص11.

الآية السابقة، فإباحة أحدهما وتحريم الآخر فيه تحكم، وغير معقول.

بل أن أكثر هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية، وهم محجوجون بالنصوص. فالقياس الفقهي يستخرج الحكم الشرعي العملي، أما القياس العقلي بأنواعه فإنه يهدف إلى البرهان على وجود الله انطلاقا من عالم المخلوقات، فبمعرفة المصنوعات معرفة صحيحة وبمعرفتنا بالكون نستدل به على الصانع، الذي هو الله تبارك وتعالى. ولهذا فالنظر العقلي مهمّ، ولا بد أن نعرف أنواع القياس والبرهان ونميز بينها، ونعرف كيفية توظيفها وترتيبها.

المبحث الثالث: علاقة النظر بالشرع:

إن ابن رشد كان واضحا تماما في تأسيسه للنظر من الشرع، حيث أنه أول ما بدأ، بدأ بالبحث عن الحكم الشرعي في ممارسة النظر العقلي والاطلاع على علوم الفلسفة والمنطق، ثم احتج لأساس هذا النظر؛ وهو النظر العقلي أو القياس العقلي بأنواعه، وأثبت بأنه مطلوب لتحقيق النظر المأمور به شرعا، ولاعتبار الذي تدعو إليه النصوص الشرعية.

بعد ذلك يبين ابن رشد العلاقة بين العقل (الحكمة) والوحي(الشريعة)، ليحسم بوضوح الخلاف المزعوم بينهما، والذي يرفضه.

فإذا كانت الحكمة -كما سبقت الإشارة- هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع تبارك وتعالى، اعتمادا على البرهان كأرقى أنواع القياس، وإذا كانت الآيات التي ذكرها تعتبر نصاً في وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا، فإن هذه الحكمة عند ابن رشد لها مصدران:

مصدر تأسيسي: هو الشرع؛ ذلك أن ابن رشد استند إلى الشرع في إثبات وجوب النظر في الحكمة، واعتبار الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، والنظر في كتب الأقدمين إذا كان مقصدهم ومغزاهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع، ما كان موافقا للحق قبلنا، وما كان غير موافق للحق

نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم، حون نظر إلى مشاركتهم لنا في الملة أم لا[30].

مصدر اكتشافي: وهو العقل والخبرة البشرية المتوارثة، فالآيات تدعو إلى التدبر في الموجودات من حيث أنها تدل على خالقها، وهذا بمعرفة القياس العقلي بأنواعه، ومعرفة البرهان، كما تتم الاستعانة بما تركه من تقدمنا، دون اعتبار للملة، ذلك أن هناك شروطا موضوعية، ومعايير شرعية تبين ما نأخذه وما نرد، هذه المعايير؛ هي ما كان موافقا للحق، وما توافرت فيه شروط الصحة[31] وإحاطة المتخصص.

فالنظر العقلي والفحص في الموجودات بالبرهان "حكمة إسلامية" أوجبها الشرع، لأنها هي طريق الوصول إلى الجوهر الدين والتدين[32]. وهذا النظر في كتب الأوائل ضروري من وجهتين؛

أولهما: أن الفرض يتم لنا في الموجودات بتناول الفحص فيها واحدا بعد واحد، وأن يستعين المتأخر بالمتقدم[33]، خاصة أن الأوائل فحصوا المقاييس العقلية أتم فحص، وتوفرت فيهم شروط الصحة.

وثانيهما: أن الشرع أوجب النظر في كتب القدماء لفحصها والأخذ منها إذا كان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع.

وتأسيس ابن رشد للنظر العقلي(الفلسفي) والنظر في الموجودات، استنادا إلى الشرع، ورجوعا إلى القرآن الكريم؛ ينفي أي مقولة تنسب لابن رشد بقوله بحكم العقل على الشرع. بل يجعلنا نقول أنه يجعل الشرع حاكما ومهيمنا على النظر ومؤسسا له، وما العقل إلا ملكة لإدراك الموجودات. فالحكمة لها مصدران في الفهم الرشدي؛ **أصلي تأسيسي** (الشرع) وهو الذي

---

(30) المصدر السابق، ص13.

(31) نفس المصدر، ص12.

(32) محمد عمارة، مرجع سابق، ص83.

(33) ابن رشد، مصدر سابق، ص12.

حدد المعايير، **واكتشافي نظري** (العقل والخبرة البشرية) الذي نال مصداقيته من اعتبار الشارع له، والحث عليه وإباحته.

ومن هنا تبدو مصادر المعرفة في الفكر الرشدي هي الشرع (الوحي)، والعقل (سواء أكان نظرا أو خبرة بشرية)، والشرع (الوحي) هو الذي يؤسس للعقل (النظر)، وليس بينهما خصام ولا تضاد. يقول ابن رشد: "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"(34).

ويبدو أن مسألة الخبرة البشرية على إطلاقها كانت مصدرا معرفيا مُهماً عند ابن رشد، تعامل معها وحاكمها بمعايير الوحي، دون انكفاء على الذات، أو رفضها بحجة صدورها عن الأغيار غير المسلمين، و"كأني به يحدد لنا إطار فلسفة أسلمة المعارف ويضع معالم منهج للمحاكاة"(35).

وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد به"(36). ولكن ينبغي مراعاة مستويات الخطاب بين الشريعة والحكمة تبعا لما هما موجهان إليه.

المبحث الرابع: مستويات الخطاب:

ينطلق ابن رشد من مسلمة عنده؛ أن غاية كل من الشريعة والحكمة (الوحي، والعقل) هي تحقيق سعادة الإنسان من خلال تعريفه بالله عز وجل، إلا أن مستويات الخطاب تختلف بين الوحي والعقل، أو بين الشريعة والحكمة.

---

(34) المصدر السابق، ص35-36.

(35) د. عرفان عبد الحميد، المنهج في دراسة التراث، مقال في مجلة" ثالي ئيسلام" السنة العاشرة، العددان، 3و4، ديسمبر 1996، ص50.

(36) ابن رشد، مصدر سابق، ص15.

ذلك أن الشريعة جاءت لكل الناس باختلاف مستوياتهم العلمية وقدراتهم الذهنية، أما الفلسفة فهي لأهل البرهان فقط، أي خاصة بطبقة معينة من الناس، وليست عامة للجمهور. ومن هنا، فإذا كانت الشريعة تتضمن المستوى الخطابي والجدلي والبرهاني؛ فإن الحكمة تتضمن مستوى واحدا فقط هو البرهان.

1 - الخطاب الشرعي:

يقول ابن رشد: "أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث؛ عم التصديق بها كل إنسان... ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود (كل الناس) أعني لتضمين شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾(37)(38).

ولما "كانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا: البرهانية والخطابية والجدلية... وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية، مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع مشتملا على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور"(39). كما أنه لما "كان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص؛ كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"(40).

---

(37) سورة النحل، الآية 125.

(38) ابن رشد، المصدر السابق، ص15.

(39) نفس المصدر، ص28-29.

(40) نفس المصدر، ص29.

2 - الخطاب الفلسفي:

الخطاب الفلسفي بما أنه موجه إلى فئة معينة من الناس، وهم أهل البرهان أو "البرهانيون بالطبع والصناعة؛ أعني صناعة الحكمة"[41]، فإن خطابهم قائم على البرهان العقلي القائم على القياس العقلي اليقيني، ويقوم به أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم"[42].

إذن فما يبدو متعارضا بين الوحي والعقل، هو في الحقيقة ليس تعارضا، لأنهما متفقان في الغاية والموضوع، وإنما الاختلاف في المنهج والأسلوب الذي يتبعه كل من الشرع والحكمة في مخاطبة الناس.

فاختلاف الطبائع والمدارك والأفهام يؤدي إلى مستويات التصديق المختلفة. فمنهم من يصدق بالبرهان والحجج المنطقية، ومنهم من لا تنفع معه إلا الأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية لا يتعداها. ومن هنا نجد ثلاثة أنواع من المعرفة:

أ - المعرفة البرهانية: التي "تصلح لأهل البرهان وتقوم على أدلة منطقية، وتستند إلى مبادئ أولية واضحة، يقرها العقل، ويستنتج منها أقيسة متعددة دقيقة ومنظمة، ويستنبط منها نتائج معينة لها خصائص المقدمات الأولية من البداهة والوضوح واليقين"[43] وهذه هي الحكمة التي يقصدها ابن رشد، ويسعى إلى إقامة الدليل على صحتها.

ب - المعرفة الجدلية: و"تعتمد على أدلة طابعها الجدل، وقد تكون هذه الأدلة مساوية في شكلها ودقة صورتها للأدلة البرهانية، ولكن مقدماتها ليست بديهية، بل قد تكون مجرد مسلمات يقبلها الجدلي من غير تمحيص[44]". وهذه المعرفة الجدلية ينسبها إلى جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم.

---

(41) نفس المصدر، ص30.

(42) نفس المصدر، ص18.

(43) د. أحمد محمد علي، مرجع سابق، ص23.

(44) نفس المرجع، ص24.

ج - **المعرفة الخطابية**: التي "تعتمد على الأدلة الخطابية، وتقوم على العاطفة، وتخاطب المشاعر أكثر من اعتمادها على العقل"[45]؛ وهذه للعامة والجمهور يخاطبون بها.

وبناء على هذه المستويات المتباينة في المناهج، فإن التعارض والاختلاف بين الوحي الشامل لكل هذه المناهج وأنواع المعرفة والعقل(الحكمة) القائمة على البرهان فقط هو ليس في الحقيقة تعارض، فالحق لا يضاد الحق قطعا[46].

وكل ما أدى إليه النظر والبرهان فإما يكون سكت عنه الشرع فلا تعارض، وإما يكون نطقت به الشريعة، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفا؛ فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله[47].

فابن رشد يرى أن الحل لما يبدو متعارضا هو صرف ظاهر الشرع إلى باطنه بالتأويل؛ ويحتج لذلك بأن الشرع يوجد فيه الباطن والظاهر لاختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم... وقد نقل عن كثير من الصدر الأول أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا[48]. فلا حل إلا بالتأويل.

المبحث الخامس: التأويل ودرء التعارض:

لدفع التعارض الظاهر بين ما توصل إليه النظر البرهاني، وما نطق به الشرع، يقدم ابن رشد نظريته في التأويل؛ وذلك بأن حدد له تعريفا يبين حدوده، ويبين أسسه ومجالاته.

---

(45) نفس المرجع والصفحة.

(46) ابن رشد، المصدر السابق، ص15.

(47) نفس المصدر، ص16.

(48) نفس المصدر، ص16-17.

1 - تعريف التأويل وحدوده:

التأويل عند ابن رشد هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[49].

فالتأويل إعطاء المعنى المجازي للفظ، وذلك بأن يصرف عن ظاهر دلالته الحقيقية. وحدود التأويل التي تضع الإطار الضابط له حتى لا تتجاوز به غايته وحقيقته؛ هي: أن يكون على عادة لسان العرب في المجاز، وذلك بأن يسمى الشيء بما يشبهه، أو يسمى بسببه، أو مقارنه، إلى غيرها مما صار عرفا لغويا عند العرب في تحديد أصناف الكلام المجازي.

كما أن هذا التأويل لا يأتي على كل نصوص الشرع، بل هناك ما يؤول، وهناك ما يؤخذ على ظاهره، "ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل"[50]. ولهذا فإن له مجالات محددة كما اشار إلى ذلك ابن رشد نفسه.

2 - مجالات التأويل:

في تعاملنا مع ظواهر النصوص، لا يجب حملها على ظاهرها كلها ولا تأويلها كلها، بل هناك ثلاثة اعتبارات؛ فهناك من النصوص ما لا يجوز تأويلها، وهناك م لا يجب حملها على الظاهر، وهناك ما فيها خلاف بين آخذ بالظاهر، أو آخذ بالتأويل.

فأما الظاهر من الشرع الذي لا يجوز تأويله، فإن كان في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة[51]، فمثال المبادئ؛ مثل الإقرار

(49) ابن رشد، مصدر سابق، ص16.
(50) نفس المصدر والصفحة.
(51) نفس المصدر، ص24.

بوجود الله تعالى، والإقرار بالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والصفات[52]؛ لأن هذا من أصول الشرع وممكن إدراكه لكل الناس، بطرق التصديق المختلفة(البرهانية، والجدلية، والخطابية).

وهناك ظاهر يجب حمله على التأويل، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة[53].

فالتأويل حسب- ابن رشد- واجب في حق أهل البرهان، والظاهر واجب في حق غيرهم، غير أن هذا يحدث خلطا في الميزان الذي يتعين به أهل البرهان من غيرهم، ويطرح السؤال عن حجة تأويله، مثل آية الاستواء، وحديث النزول، وغيرها.

و"هناك صنف ثالث متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه. والمخطئ في هذا معذور- أعني من العلماء"[54].

إذن، فالشرع على ثلاثة مراتب، مرتبة الظاهر التي لا يحتمل فيها التأويل، ومرتبة ينبغي فيها التأويل للخاصة دون العامة، والثالثة فيها اختلاف بين من يعدها من الصنف الأول وبين من يعدها من الصنف الثاني.

ولما أن الشرع كان يقصد تعليم العلم الحق والعمل الحق، ومعرفة الله تعالى وسائر الموجودات، وبخاصة معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي[55]. وكان أغلب الناس ليس قادرا على التأويل ولم يمتلك أدواته، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب

(52) نفس المصدر، ص85.

(53) نفس المصدر، ص25.

(54) نفس المصدر، ص25.

(55) نفس المصدر، ص28.

الخطابية والجدلية،... والمصرح بهذه التأويلات لغير أهلها سواء كانت تأويلات صحيحة أو غير صحيحة كافر[56].

والتأويل كان منشأ الفرق في الإسلام، حتى صار بعضهم يكفر بعضا، وبدّع بعضهم بعضا. ومن خلال نتيجة ابن رشد نرى وكأنه يبعد عن التأويل أي فائدة عملية، بل هو خطير إذا كان يوصل إلى الكفر، أو يفسد العقائد، ويعطل الأعمال.

فإذا كان التأويل بهذه الصفة عنده فلِمَ شغل به نفسه، وجعله فضيلة لأهل البرهان، وهو من صنف الأدلة التي لخاصة الخاصة، مثلما فعل الصوفية الذين جعلوا مذهبهم لخاصة الخاصة، وكأني بابن رشد يقول أن الحق لا يعرفه إلا القليل، أما البقية فهم يُعاملون على قدر عقولهم ويُمثَّل لهم الحق بأمثلة، ليست هي عين الحقيقة؟!

بل يقول: "أن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به"[57].

ثم يزيد الأمر توضيحا عندما ينسب ما حدث من فرقة وخلاف وقلة تقوى، فيمن جاء بعد الصدر الأول إلى القول بالتأويل. يقول: "وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا. فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه، من غير أن يتأول من ذلك شيئا، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه"[58].

ولعل ابن رشد يقصد تأويل المتكلمين والصوفية، الذي لم يكن مبنيا

(56) نفس المصدر، ص30-31.
(57) نفس المصدر، ص34.
(58) نفس المصدر، ص25.

على مقدمات يقينية، وهو ما يتجلى في نقده لهم فيما سنذكره.

المبحث السادس: تطبيق المنهج الرشدي:

يفرد ابن رشد كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" لتطبيق المنهج الذي صاغه في كتاب "فصل المقال" بشكل نظري كلامي، إذ في "فصل المقال" بيّن مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وتقسيم الشريعة إلى ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، والمؤول فرض العلماء[59].

وطبّق هذا المنهج في نقده لأدلة المتكلمين والصوفية، وأدلته على وجود الخالق عز وجل، وفي الوحدانية، والصفات والأفعال، وأحوال المعاد، وغيرها، وسنكتفي بإبراز تطبيقه في مسألة وجود الخالق عز وجل فقط، كنموذج يبين تطبيق منهجه في التفريق بين الوحي والعقل.

1 - نقد أدلة المتكلمين والصوفية:

يرى ابن رشد أن المتكلمين ممثلين في الأشعرية، والحشوية، وكذلك يضاف إليهم الصوفية، اعتقدوا في الله اعتقادات مختلفة، وصرفوا كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات أنزلوها على تلك الاعتقادات... وهي جلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة[60]. ولهذا قام بنقد أدلتهم كم يأتي.

أ - نقد الحشوية[61]:

انتقد ابن رشد الحشوية الذين يقولون بأن الإيمان بالله، ومعرفة وجوده تعالى، طريقه السمع لا العقل، ويكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيمانا، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا دخل للعقل فيه.

---

(59) نفس المصدر، ص40.

(60) نفس المصدر، ص41.

(61) نفس المصدر، ص42، 43.

فيرى ابن رشد أن هذه الفرقة تخلط بين التصديق بالله، وبين الإيمان بأحوال المعاد، وأنها مقصرة عن مقصود الشرع. ويحتج بالنصوص القرآنية التي تدعو إلى الإيمان بالله بالأدلة العقلية التي نصت عليها الآيات، حيث يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ عز وجل بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ * ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ * وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾(62)، وقوله عز وجل: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾(63). إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وهذا الرأي- رأي الحشوية- في نظر ابن رشد لا يصلح إلا لمن بلغت به فدامة العقل وبلادة القريحة، إلى أن لا يفهم من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع للجمهور. فهؤلاء فرصهم الإيمان من جهة السماع.

ب - نقد الأشعرية:

أما الأشعرية فإنهم رغم قولهم أن التصديق بالله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها.

ذلك أن الأشعرية- في رأي ابن رشد- احتجوا واستدلوا على وجود الله بناء على قولهم بحدوث العالم، وهذا جرهم إلى القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه، هذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد. واستعملوا في ذلك أدلة لا هي برهانية يقينية، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ، بل هي طريقة مستعصية عن أصحاب الجدل فضلا عن الجمهور(64). فسلوكهم الطريقة

(62) سورة البقرة، الآيتان 21-22.

(63) سورة إبراهيم، الآية 10.

(64) ابن رشد، المصدر السابق، ص43.

المعقدة أبعد فهمها عن الجمهور، ولم يبلغ بها درجة الأدلة البرهانية اليقينية.

ويرد ابن رشد على الأدلة التي ظُنَّ أنها برهانية، ليصل إلى أنها ليست برهانا، ولا من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان بها. فهذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية(65).

كما احتجوا بالواجب والممكن- الذي يري فيها ابن رشد- طريقة تعتمد على مقدمات خطابية، وكاذبة في بعضها، ومبطلة لحكمة الصانع(66).

ويرى ابن رشد أن الطرق التي وظفها الأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ليست طرقا نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية. ذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين؛ أحدهما: أن تكون يقينية، والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة (قليلة المركبات)... فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى(67).

ج - نقد الصوفية:

يفند ابن رشد زعم الصوفية بأن معرفة الله وغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها عن العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب(68). فيرى ابن رشد أن طرقهم ليست طرقا نظرية، وإن سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس كلهم، ولو كانت هي المقصودة لبطل النظر، ولكان وجوده بالناس عبثا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر.

وإن كانت إماتة الشهوات صعبة في النظر والعمل، إلا أنها- إماتة الشهوات- لا تفيد المعرفة ذاتها.

---

(65) نفس المصدر، ص54.

(66) نفس المصدر، ص56.

(67) نفس المصدر، ص63.

(68) نفس المصدر والصفحة.

وابن رشد بهذا يرفض المعرفة الإشراقية طريقا عاما لكل الناس للسلوك إلى معرفة البارئ عز وجل، بل هي قاصرة على أناس، وهي معرفة ذوقية شخصية لا يمكن تعميمها لتصبح قانونا عاما لكل الناس.

د - نقد المعتزلة:

لم يتطرق ابن رشد لتفنيد حجج المعتزلة، بحجة عدم وصول كتبهم للأندلس، وهو رغم ذلك يلحقهم بالأشعرية؛ لأن أدلتهم متشابهة.

فابن رشد من خلال ردوده على المتكلمين والصوفية، يرفض أدلتهم لأنها- حسب رأيه- إما قاصرة على الذوق والكشف الشخصي، تستبعد النظر، وهم الصوفية. وإما أدلة جدلية تصعب على الجمهور، ولم تبلغ اليقين، وهم المتكلمون من الأشعرية خاصة. وإما أدلة محجوجة لم ترق حتى إلى الدليل الخطابي، فضلا عن الجدلي والبرهاني، وهم الحشوية. ويقدم ابن رشد طريقته هو في إثبات وجود الخالق التي يراها هي الطريقة الشرعية اليقينية.

2 - الأدلة الرشدية على وجود الله تعالى:

يرى ابن رشد أن طريقته هي الطريقة الشرعية التي نبه عليها الكتاب العزيز واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم، ودعا كل الناس إلى إتباعها. وإذا استقرأنا الكتاب العزيز وجدنا هذه الطريقة تنحصر في جنسين:

إحداهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، وهذا هو دليل العناية. **والثانية:** ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، وهذا هو دليل الاختراع[69].

وهذان الدليلان هما دليلان شرعيان، يدركهما الفلاسفة بالبرهان، كما

---

(69) المصدر السابق، ص65.

يدركهما العامة بالطرق الخطابية، وابن رشد يفحص عنهما باستقراء الآيات القرآنية التي تدل على العناية أو على الاختراع، أو على الأمرين معا[70].

أ - دليل العناية:

يبني ابن رشد هذا الدليل على أصلين هما؛ **الأول**: أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، **والثاني**: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، وليست بالاتفاق والمصادفة.

ولو تأملنا في الأصل الأول (الموافقة) فإنه يحصل لنا اليقين بمجرد رؤية موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر، لوجود الإنسان، وكذا موافقة الأزمنة الأربعة، والمكان والأرض، وموافقة كثير من الحيوان والنبات والجماد للإنسان، وكذلك مثل الأمطار والأنهار والبحار[71]. أي أن هذا الكون كله مسخر للإنسان، وموافق له لتحقيق مصلحته، وتحقيق وجوده. كما أن تكوينه البيولوجي والنفسي موافق لحياته ووجوده.

وإذا تأملنا الأصل الثاني (الضرورة) فإنه يحصل لنا اليقين أن هذا النظام في الكون وفي الحياة والإنسان لم يحدث مصادفة واتفاقا، ودون قصد من فاعل قاصد ومريد، وهو الله تعالى.

والكتاب العزيز مليء بالأدلة التي تفضي إلى وجود الله تعالى، فمن الآيات التي ترشد وتتضمن دلالة العناية، قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾[72]، وقوله أيضا: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ

(70) جميل صليبا، تارخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ص488.
(71) ابن رشد، المصدر السابق، ص65، 66.
(72) سورة النبإ، الآيات 6-16.

فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾[73]، ومثل قوله كذلك: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا﴾[74].

ب - دليل الاختراع:

هذا الدليل ينظم وجود كل المخلوقات، حيث أن وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات؛ فهذا الكون ونظامه وحركته دليل على أنه مخترع، وله مخترع. وهذا الدليل ينبني عند ابن رشد على أصلين؛ **الأول**: إن هذه الموجودات مخترعة، وهذا بيّن بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾[75]. فحدوث الحياة في هذه الأجسام يعلمنا قطعا أن للحياة موجدا، ومنعما بها، وهو الله تعالى، أما السموات فإن حركتها التي لا تفتر تدل أنها مأمورة بالعناية، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة؛ **والثاني**: أن كل مخترع له مخترع.

ومن هذين الأصلين يصح أن للموجود فاعلا مخترعا له، وهذا عليه دلائل كثيرة على عدد المخترعات. وكذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات.

ومن الآيات المتضمنة دلالة الاختراع قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[76]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[77]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾[78]، وغيرها كثير من الآيات في هذا الموضوع.

---

(73) سورة الفرقان، الآية 61.
(74) سورة عبس، الآيات 24-26.
(75) سورة الحج، الآية 73، نفس المصدر، ص66.
(76) سورة طارق، الآية 5-6.
(77) سورة الغاشية، الآية 17.
(78) سورة الحج، الآية 73.

وهناك الآيات التي تجمع الدلالتين[79] وهي كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾[80]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[81].

يرى ابن رشد أن هذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، فالأدلة منحصرة في هذين الجنسين؛ دلالة العناية، ودلالة الاختراع، وهما طريقة الخواص- العلماء- والجمهور. غير أن العلماء يزيدون على الجمهور بالبرهان، ويفوقونهم من حيث الكثرة والعمق في الاستدلال.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، يتبين أن ابن رشد يجعل النص الشرعي (الوحي) مهيمنا على العقل وموجها له، وأن العقل لا يتجاوز الإطار الذي حدده الوحي، وأن المعرفة عنده لها مصدر تأسيسي هو الوحي؛ باعتباره حدد مجالات النظر ودعا إلى إعمال العقل والتدبر والاعتبار من خلال النظر في الموجودات. ولها مصدر اكتشافي هو العقل والخبرة البشرية المتراكمة.

كما يمكن أن نقول أن الدين في النظر الرشدي أشمل من النظر العقلي الفلسفي، ذلك أن الدين يشمل كل أصناف الناس وكل صور التصديق والتصور، أما الفلسفة والنظر فإنها قاصرة على الذين أوتوا العلم (أهل البرهان)، ولا يعدو القياس العقلي.

كما يشير ابن رشد، فإن التأويل ليس له فائدة عملية باعتبار أنه لا يحق للجمهور، كما أنه سبب ظهور الخلاف وقلة التقوى والتكفير والتبديع -حسب ابن رشد-، إضافة إلى صعوبة بنائه على أدلة يقينية.

---

(79) ابن رشد، المصدر السابق، ص68.

(80) سورة يس، الآية 33.

(81) سورة آل عمران، الآية 191.

وأخيرا فإنه من الواضح أن ابن رشد في كلا الكتابين "قدم منهجا للتعامل مع النص، مع سنن الهداية وسنن الآفاق، في توازن وتفتح على كل الكسب البشري"[82]، بمعيار واضح من خلال عرض أي جهد على الشرع، ومراعاة مدى موافقته له.

قائمة المصادر والمراجع

- المصادر:
- القرآن الكريم.
- فلسفة ابن رشد (فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة)، صححه وراجعه وضبطه: مصطفى عبد الجواد عمران، ط3، المكتبة المحمودية التجارية، 1968.

المراجع:

- بدوي، فاطمة: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، منشورات (جروس - برس)، بدون تاريخ.
- بن الحسن، بدران: "حاجتنا لتكشيف التراث"، مقال- أسبوعية رسالة الأطلس(العدد 44، من 17 إلى 23/ 1، 1994)، ص12.
- حمود، كامل: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية. دار الفكر اللبناني، بيروت.
- عبد الحميد، عرفان: "المنهج في دراسة التراث". مجلة ئالاي ئيسلام (السنة العاشرة، العددان 3/ 4، ديسمبر 1996)، ص48-52.
- العلوي، جمال الدين: "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي"، مكتبة المستلات، IIITM، حزمة رقم: 8، مقال رقم1.
- علي، أحمد محمد: "العلاقة بين الدين والفلسفة في مذهب ابن رشد"، مكتبة المستلات، IIITM، حزمة رقم: 8، مقال رقم3.
- عمارة، محمد: "الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام". مجلة إسلامية المعرفة (السنة الأولى، العدد2، سبتمبر 1995)، ص79- 111.

(82) بدرا بن الحسن، "حاجتنا لتكشيف التراث"، رسالة الأطلس. الجزائر، باتنة، عدد 44، من 17إلى 23/ 1 1994.ص12.

العقل وممارساته الأيديولوجية في فلسفة ابن باجة

د. غيضان السيد علي*

مقدمة :

يعدّ مصطلح العقل من أهم المصطلحات الفلسفية على الإطلاق، وهو مصطلح له معانٍ متعددة ومختلفة تطالعنا بها القواميس والموسوعات الفلسفية، فإذا رجعنا إلى موسوعة لالاند الفلسفية[1]. نجد صاحبها يقدم من خلالها أكثر من معنى لكلمة العقل. كما تذكر الموسوعة الفلسفية العربية[2] أربعة معان تختلف إلى حد ما مع تلك المعاني المختلفة التي قدمها لالاند، كما يشترك د.جميل صليبا مع لالاند في بعض المعاني ويختلف معه في أخرى من خلال المعاني التسعة التي يذكرها الأول في معجمه الفلسفي[3]، ولا يختلف الأمر كثيراً في المعجم الفلسفي[4] الذي أصدره مجمع اللغة العربية تحت إشراف د.

* مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة بني سويف- جمهورية مصرالعربية.

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، الترجمة العربية، جـ3، (R - Z) تعريب: خليل أحمد خليل، نشر عويدات، ط1، بيروت، 1996 ص1159 - 1166. (مادة عقل).

(2) د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، (الاصطلاحات والمفاهيم) بيروت، ط1، 1986، ص596-602 (مادة عقل).

(3) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الثاني (ط - ى) دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973، ص84 - 89. (مادة عقل).

(4) المعجم الفلسفي: إصدار مجمع اللغة العربية تحت إشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص120-121 (مادة عقل).

إبراهيم مذكور أو معجم د. مراد وهبة الفلسفي[5] الذي أورد كل منهما مجموعة تعريفات متنوعة للعقل يشترك بعضها في تلك المعاني السابقة للعقل وبعضها يختلف.اي إنه يمكن القول بان معاني العقل قد تعددت[6] واختلفت من عصر إلى عصر ومن فرقة فلسفية إلى أخرى، بل من فيلسوف إلى فيلسوف، ولا نجانب الصواب إذ قلنا أننا من الممكن أن نجد أكثر من تعريف واحد للعقل عند فيلسوف واحد.

وكان ذلك لأن مفهوم العقل مفهوم فضفاض غني بدلالاته قابل للدخول في صيغ وإشكاليات معرفية وعملية متباينة قد لا تجمع بينها سوى لفظة العقل، وكما هو الحال عند فيلسوفنا فإشكال العقل عنده يجيش بجملة من الإشكالات التي تغطي جوانب أنطولوجية ومعرفية وإنسانية ودينية أو ما يمكن تسميتها بالممارسات الأيديولوجية للعقل.

لذلك كان من الضرورى عند التصدي لبحث العقل عند أي فيلسوف أن يحدد الباحث منذ البداية السياق الذي سيطرح من خلاله تلك الإشكالية، فهل سيتناول بحث العقل من حيث هو طبيعة انطولوجية، أو بعبارة أخرى هل سيبحث العقل في ذاته بعيداً عن أوجه نشاط العقل العملي والنظري، وبمنأى عن علاقته بالنقل أو التاريخ أو الايدولوجيا؟ أم أنه سيدرس العقل من خلال انفتاحه على كل هذه المجالات السابقة وغيرها.

ولمّا كان مصطلح العقل عند ابن باجة هو العنصر الأول في مراتب الأهمية، فالمعرفة الصحيحة عند ابن باجة تكون بالعقل، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل، والأخلاق مبنية على العقل، والعقل صادق فيما يعرف، والإنسان بعقله فقط يستطيع أن يدرك كل شيء من أدني إدراكات الوجود المادي إلى أعلى درجات الوجود الإلهي.

كان يجب علينا أن نتناوله من كلتا الناحيتين، لأننا لو اقتصرنا على

(5) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص456 - 463(مادة عقل).

(6) انظر: د.حمزة السروي: مفهوم العقل عند أرسطو، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، 1999، ص5.

بحث العقل من الناحية الأولى، أي كطبيعة أنطولوجية؛ لبدا لنا أولاً صعب التحديد، وثانياً مبحثاً منغلقاً على ذاته ما دام قد رفض الدخول في أي علاقة أو حوار مع المباحث النظرية والعملية والآلية الأخرى. لذلك رأينا أن نتناول الإشكال العقلي عند ابن باجة من خلال جانبين أساسيين: الجانب الأول: يتناول ماهية العقل وأقسامه، أي النظر إلى العقل بما هو عقل بعيداً عن ممارساته أو آثاره الاجتماعية والثقافية والتاريخية. الجانب الثاني: ويتناول دور العقل في بحث المشكلات الفلسفية، وكيف اعتمد ابن باجة على العقل في مواجهة الإلهام الديني لدى الغزالي في الوصول إلى معرفة الحقيقة الكاملة، ومعرفة الوجود والله. ونتناول كلا الجانبين من خلال المباحث الأربعة التالية:

1 - ماهية العقل:

العقل عند ابن باجة قوّة خاصة بالإنسان ولا يوجد في سائر الكائنات الأخرى، وهو وحده الذي يستطيع أن يحلل ويركب جميع مدركاته حتى يتوصل إلى مدركات كلية تختلف كل الاختلاف عن المدركات الأخرى سواء كانت هذه المدركات حسية أم خيالية؛ وبذلك تكون هذه القوة هي المسؤولة عن تكوين العلم الكلي المؤلف من المعاني الجزئية(7).

وهذا العقل الذي يتحدث عنه ابن باجة "لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى أثره في غيره، ولذلك نراه في بعض المعقولات رؤية هي أقرب من ذاته وفي بعضها رؤية هي أبعد، ويراه الراؤون برؤية متفاضلة على بصائرهم. كما نرى الشمس على تفاضل الأبصار، فأما رؤيته بذاته وهي ممكنة كرؤية الشمس دون متوسط أن أمكن ذلك أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها إن وجد ذلك"(8). فهو جوهر بسيط غير مرئي نرى تأثيره من حيث هو مدرك للأشياء بحقائقها، فهو قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن

---

(7) د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الأسكندرية، 2000، ص255.

(8) ابن باجة رسالة الوداع، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص139.

المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان. حيث ترى الأولى أن هناك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، بينما تنكر الأخرى هذه العلاقة وتقول بالجواز والإمكان.

ويورد ابن باجة تعريفاً للعقل في إحدى رسائله فيقول: العقل هو علم ماهيات الموجودات، والموجودات قسمان: موجودات نعلقها ولا نقدر على إيجاد الموجود منها، وموجودات نعقلها ونقدر على إيجاد الموجود منها وذلك مثل الموجودات الصناعية(9).

ومن خصائص هذا العقل أنه متكثر بتكثر معقولاته، ولا يجوز افتراض واحدية العقل، لأننا إذا افترضنا أن العقل واحد، فسوف يترتب على ذلك شناعات ومحالات منها "إن الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير أن هذا مشنع وعسى أن يكون محالاً. وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحداً بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد"(10).

وبالرغم من هذا نجد ابن باجة يشير إلى محالات وشناعات مماثلة تنتج عن اعتبار العقل متكثر أو كثير حيث يقول: "وإن نحن لم نضعه واحداً (أي العقل) لزم ذلك الوضع أيضاً محالات ليست بدون ذلك، من ذلك أن يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول آخر، وذلك إلى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود"(11).

وهنا يبدو النص الباجي متناقضاً حائراً. فهل العقل واحدُ أم كثير؟ ولكن يمكن رفع هذا التناقض الظاهر وحسم تلك الحيرة إذا ربطنا بين العقل

---

(9) ابن باجة: نظر آخر يقوى تصور ما تقدم ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ص170؛ وأيضاً: د.محمد إبراهيم الفيومي: الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1992، ص423.

(10) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، تحقيق د. ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص161.

(11) ابن باجة: المصدر السابق، ص161.

والمعقولات، حيث نجد لابن باجة إشارات عديدة تشير إلى التوحيد بين العقل والمعقول. حيث يقول: "فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل"(12) فهل المعقولات واحدة في جميع العقول أم أنها تختلف بين عقل وعقل؟ فبالنظر إلى المعقول وجد أنه مرتبط بالموضوعات التي هو معقول لها فإن هذه المعقولات المتولدة في العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية تختلف باختلاف عدد هذه الموضوعات والصفات الخاصة بكل منها، وعلى هذا لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً في عقول جميع الناس(13).

لذلك كان المعقول الواحد يختلف في عقل زيد عنه في عقل عمرو؛ وذلك لأن الموضوعات التي حصلت في ذهن زيد غير الموضوعات التي حصلت في ذهن عمرو، ويوضح ابن باجة ذلك من خلال المثال التالي " ومثال ذلك: المعنى الكلي الذي يدل عليه بقولنا فرس هو معني معقول. على ما تبين في مواضع جمة. وإنما صار معقولًا عن أشخاص هي غير الأشخاص التي صار عنها معقولاً لزيد. الخيل مثلاً، وغير الأشخاص التي عنها صار لك معقولاً. وكذلك الفيل ليس معقولاً لنا، إذا لم نشاهده وكذلك الزرافة. فإن المعني المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولاً، إلا عن طريق التشبيه. فأما المعني المعقول بعينه فلا. فأما عندي. إذ قد شاهدتها فمعقولها عندي. ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهدته"(14). وهكذا فالمعقول الواحد يختلف من شخص إلى آخر

ولما كان المعقول الواحد يختلف في ذهن زيد عنه في ذهن عمرو، وكان السبب في ذلك أن الموضوعات التي حصلت في ذهن كليهما مختلفة، ترتب على ذلك أن المعقول فان بفناء المضاف إليه، فإذا فنيت الأفراد التي حصلت عنها المعقول فني المعقول، وحتى إذا كان المعقول مرتبطاً بالصور

---

(12) ابن باجة: المصدر السابق، ص160.

(13) على عبد الفتاح المغربي فلاسفة المغرب، توزيع مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1990، ص166- 167.

(14) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص163.

الروحانية فهي تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان، وينتج عن ذلك أيضاً أن المعقول الواحد يتكثر بتكثر العقول التي تعقله؛ وذلك لأن عقول الجمهور عقول هيولانية[15] كما يقول ابن باجة: "فهم إذن هيولانيون وعقلهم هيولاني"[16].

وبذلك تتكثر العقول فيظن أن العقل كثير، وذلك أن المضاف مضاف لما هو مضاف إليه، ولما كان المعقول عندهم مضافاً وأشخاص إضافته كثيرة؛ فإن إضافة معقول الإنسان إلى الإنسان أشخاصه عند جرير غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند أمريء القيس. وبهذه الإضافة كان الإنسان معقولاً عندهما وعند جميع الجمهور[17].

ولما كانت الإضافات كثيرة غير متناهية، كانت العقول إذن كثيرة غير متناهية ومن جهة أخرى كانت واحدة. فهذا العقل المتكثر هو العقل الهيولاني، أما العقل الفعال فهو واحد غير متكثر، وهو العقل الذي معقوله هو بعينه، ولذلك يقول ابن باجة: "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه. فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر، إذا قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى"[18].

إذن فالعقل الفعال هو عقل واحد أما العقول الهيولانية فإنها عقول متكثرة، وسوف نفصل القول فيهما عند الحديث عن مراتب العقول وذلك بعد الحديث عن أقسام العقل عند فيلسوفنا. حيث يقسم ابن باجة العقل إلى قسمين عملي ونظري[19].

---

(15) د. على عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، ص167.

(16) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص166.

(17) ابن باجة: المصدر السابق، ص166.

(18) ابن باجة: المصدر السابق، ص166.

(19) د. محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت ص423.

العقل العملي:

وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة التي تدرك المعاني وتوجهها إلى العمل، ويستمد هذا العقل تلك المعاني من التجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس والتخيل، لذلك اتصفت هذه المعاني بالجزئية فهي إذن حادثة بحدوث القوة المدركة لها فاسدة بفسادها[20].

ويرى ابن باجة أن الإنسان من خلال العقل العملي يستطيع أن يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على إيجادها، وإن كماله أن يعقلها ويوجدها، وبين أن وجودها يكون بإرادة الإنسان وأعضائه معاً، حيث إن أعضاء الإنسان لا تتحرك من ذاتها لعمل ذلك المصنوع وإنما تتحرك بإرادة الإنسان. ويوجد مثال المصنوع خارج الإنسان وهذا المثال خيال متخيل للقوة المتخيلة من النفس فيه عموم، ويزول هذا المثال ويحصل آخر، هكذا أبداً كلما أراد الإنسان أن يصنع شيئاً يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع[21].

فالعقل العملي إذن يبسط في القوة المتخيلة مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة، ثم تأخذ القوة المحركة للأعضاء من قوى النفس بما تحرك الأعضاء الحركات التي تدبرها، فتدبرها وتوجد ذلك المصنوع الذي مثاله في القوة المتخيلة. فالعقل إذن أولاً هو الصانع لذلك المصنوع لا الأعضاء التي تتحرك بالنفس ولا القوة المحركة للآلات، بل العقل الذي يدبر تلك الحركات، ويأخذ القوة المحركة للأعضاء بإيجاد الحركات[22].

إذن فالمصنوع يوجد أولاً في العقل ثم في القوة المتخيلة ثم بواسطة الأعضاء. وعن دور القوة المتخيلة في عمل العقل العملي يقول ابن باجة: "إن القوة المتخيلة في وقت إيجاد الشيء تستعين بالحس لتحضر فيها ما فعلته الأعضاء ليرى العقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة في الحس على مثال القوة المتخيلة وللعقل نحوان في ذلك أحدهما أن يصور فيها مثال ما يراد

---

(20) د.زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص256.
(21) ابن باجة: نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، 170 - 171،.
(22) ابن باجة: نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، ص171.

إيجاده، والثاني أن يحصل فيها عن الحس ما تفعله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس"[23].

وعن فائدة العقل العملي يقول ابن باجة: "والعملية على الإيجاز مهن وقوى، والمهن كل ما استعمل فيه البدن كالتجارة والسكافة، وهذه أعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها.فإن الصنائع المستعملة لغاياتها لو لم تكن الغاية موجودة لكان وجودها عبثاً وباطلاً فهي بالطبع خادمة. وأما القوى فهي كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقود الجيوش. وبين أن هذه القوى مرؤوسه، فقود الجيوش إنما هو نحو صلاح المدينة لتعمل ما أعدت له، والخطابة إنما أعدت لتعطي الإقناع فيما استنبطته الحكمة"[24].

العقل النظري:

وهذا العقل لا يوجد لسائر الناس كما يقول ابن باجة بل لقلة منهم. وهذا العقل ليس بمعد أصلاً ليخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال، إنما هو معد ليكمل به ذلك المحرك الأول بالحقيقة ويقصد ابن باجة بهذا المحرك الأول العقل بالفعل حيث يقول: "وهو الذي نعني بقولنا: أفعل وفعلت، وهو المضمر في قوله: "أقول لها وقد طارت شعاعاً" فإنه في الإنسان ناقص"[25].

والعقل بالفعل هو أحد المراتب الأربعة للعقل كما بينها ابن باجة وهي: العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال."وكان يرى كالفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه، فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد

---

(23) ابن باجة: المصدر السابق، 172.

(24) ابن باجة: رسالة الوداع، ص136.

(25) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1949ص 211.

هو الذي يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تفيض عليه، ولكنه في الوقت نفسه صورة لعقل أدني مرتبة منه وهو العقل بالفعل، وهذا الأخير مادة له لكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولانى"[26]. فأدني هذه العقول كما رتبت في المنظومة الباجية للعقل هو العقل الهيولانى، ولذلك سنبدأ الحديث عن مراتب العقل حيث نراعي الصعود من الأدنى إلى الأعلى. التي يمكن القول عنها أنها طبيعة الفكر الباجي عامة.

لم يكن هذا العقل عند ابن باجة سوى استعداد نستطيع به أن ندرك ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وذلك عن طريق احتكاكه بالحواس التي تزوده بالمعرفة عن طريق العالم الخارجي، فقابليته تشبه قابلية الهيولى للتشكل بأي صورة، ومن هنا جاءت تسميته بالهيولانى، وابن باجة هنا شديد التأثر بالفارابي الذي يعرف هذا العقل بأنه "نفس ما أو جزء نفس، أوقوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها"[27] . نفس الأمر نجده أيضاً عند ابن سينا الذي يقول: "فهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية، تشبيها إياها باستعداد الهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة"[28].

والعقل الهيولانى مرادف للعقل بالقوة وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل. ويرى ابن باجة أن من خصائص هذا العقل أنه فان مثيل بالمادة، وهذا ما يؤكده ابن رشد حيث ذكر أن ابن باجة أنكر البدعة القائلة بأن العقل الهيولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد

---

(26) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ضمن الثمرة المرضية، نشره ديتريشى، ليدن، 1892، ص42.

(27) ابن سينا: النفس، م1، ف5، ص39.

(28) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة عقل، ص85.

بني الإنسان[29]. أي أن هذا العقل يعد واقعاً تحت طائلة الزمن، حيث ينشأ ويفنى بفناء النفس باعتبارها صورة للجسم لا تبقى بعد اندثاره، ولذلك يمكن التحدث من خلال العقل الهيولانى وعلاقته المزدوجة بالنفس والبدن عن مصير مشترك في الكون والفساد، ولكنه لا يمكننا القول بأن العقل الهيولانى قوة جسمانية أو قوة في جسم.

ومن خصائص هذا العقل أيضاً عند ابن باجة أنه كثير ولا يمكن أن يكون واحداً، لأنه لو كان واحداً لكان كل الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحداً بالعدد غير أن هذا مشنع وعسى أن يكون محالاً، وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحداً بالعدد فهذا العقل ليس بواحد"[30]. إذن فهو كثير وغير متناهيه وعن طريقه تختلف المعرفة من شخص إلى آخر ويحدث التفاوت بين البشر "فهم إذن هيولانيون وعقلهم هيولانى". ونود أن نشير في نهاية الحديث عن هذا العقل إلى أنه لا يخفى على الباحث في فكر ابن باجة أن إشاراته إلى العقل الهيولانى إشارات قليلة جداً، وهو على أية حال حاول تحديد العقل الهيولانى وذلك بربطه بالاستعداد لقبول المعقولات الكائنة في الصور المتخيلة[31].

العقل بالفعل:

ويأتي العقل بالفعل في مرتبة أعلى من العقل وهو صورة للعقل الهيولانى ومادة للعقل المستفاد حسب المنظومة الباجية لمراتب العقل. فإذا كان العقل الهيولانى ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها فإذا تم له هذا الانتزاع وتحقق، انطبقت فيه صور المحسوسات، وغدت جزءاً لا يتجزأ منه وصار عقلاً بالفعل وصارت المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل ذلك معقولات بالقوة.

---

(29) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص211.

(30) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص161.

(31) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة)، بيروت، دار اقرأ، ط1، 1985، الهامش، ص136.

ويؤكد ابن باجة على أنه إذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات. حيث إنه يميل إلى التسوية بين كل عقل وبين ما يقابله من المعقولات، أي أنه يسوى هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل.

وهكذا يذهب ابن باجة إلى القول بأن المعقولات لها وجود حقيقي وهي تدرك بذاتها، فهي تفكر كالإنسان، وإذا فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل(32).

وهنا يوجه أبو البركات البغدادي نقده اللاذع إلى الفلاسفة المشائين القائلين بأن العقل والمعقول شيء واحد، حيث ذهب إلى التأكيد بأن العقل غير المعقول والدليل على ذلك أن العاقل إذا عقل فرساً فلا يمكن أن يصير هو فرساً، أو يصير الفرس عقلاً، وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء. فإذا عقل أشياء كثيرة هل يصير كل هذه الأشياء الكثيرة وهو واحد بعينه، وينتهي إلى إثبات أن العقل هو محل للمعقولات فهو هيولى لها، وذلك كالنفس للصور التي تعلمها فالنفس محل لما تعقله والأشياء كالصورة الحالة فيها، ولا يختلف العقل عنها(33).

والمعقولات بالفعل عند ابن باجة هي التي يعقلها العقل بالفعل عن طريق إدراك ذاته ومعرفتها، ونجد مراحل انتقال العقل من القوة إلى الفعل مفصلة وملخصة عند الفارابي ويبدو أن ابن باجة قد تأثر بها، حيث يقول الأول: "فإنها - أي الذات المعقولة - عقلت أولاً على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها وعلى أنها معقولات بالفعل فالعقل بالفعل متي عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل. صار العقل الذي

(32) د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص212.

(33) أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة، ج3، حيدر آباد، الدكن ط1 1357، ص142 - 143.

كنا نقوله أولاً أنه بالفعل هو الآن العقل المستفاد"[34].

ومن هذا المنطلق يرى بعض الباحثين أن العقل بالفعل يمتاز بأنه متشعب الإدراك، فإذا اتجه بإدراكه نحو المحسوسات سمي عقلاً ممكناً أو بالقوة وإذا اتجه نحو معرفة ذاته ليعرف ذاته ويفكر فيها سمي عقلاً بالفعل وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة، فإذا استطاع بلوغها أصبح عقلاً مستفاداً[35].

والعقل بالفعل هو قوة فاعلة حيث إنه يجذب المعقولات نحوه والمعقولات تصعد بدورها نحو العقل بطريقة تشبه طريقة هبوط الأجسام الطبيعية نحو أماكنها التي لها بالطبع، والفرق الوحيد هو أن المعقولات تتحرك صعوداً إلى أعلى في حين أن الأجسام الطبيعية تتحرك هبوطاً إلى أسفل. فهما في هذه الحالة يسيران في اتجاهين متعاكسين"[36].

ولكن ثمة سؤال يطرح نفسه بقوة هنا، وهو كيف يتسنى للعقل أن ينتقل من القوة إلى الفعل؟ من كونه جوهراً يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء إلى عقل بالفعل؟ يرى ابن باجة أن الفاعل الذي ينقل العقل بالقوة إلى العقل بالفعل هو العقل الفعال، وأن ذلك العقل الفعال هو الذي يحتاج إليه العقل بالفعل لكي ترتسم فيه المعقولات ويصير عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة.

ويبدو ابن باجة هنا أرسطياً خالصاً حيث إن اختصاص العقل الفعال بمهمة الانتقال بالعقل الهيولانى من القوة إلى الفعل هي نفس المهمة التي نسبها أرسطو للعقل الفعال؛ فالعقل الفعال عند أرسطو هو الذي ينقل العقل الهيولانى القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلى حال الفعل، ولولاه لبقي العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات، ومن

---

(34) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص45.

(35) د. كمال اليازجى، أنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان، ط4، 1990، ص548.

(36) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص139.

الواضح هنا أن العقل بالقوة يعد أسبق زمانياً من العقل الفعال، ولكن هذا التقدم يبدو بلا قيمة؛ نظراً لأنه لا معرفة تتم بالعقل بالقوة إلا بوجود العقل الفعال من ناحية كونه هو الوحيد القادر على تحويل الاستعداد بالقوة إلى وجود بالفعل، "بمعنى أن كل ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أن القدرة على التفكير لدى الإنسان تسبق التفكير الفعلي. وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل"[37].

ولكن ما هو موقف ابن باجة من خلود هذا العقل المسمى العقل بالفعل؟ في الحقيقية لا يرد على وجه التصريح في مؤلفات ابن باجة التي وصلت إلينا نص صريح يقول بفناء أو خلود هذا العقل، ولكن إذا حاولنا استنطاق بعض النصوص الباجية سوف نجد أن هذا العقل بالفعل مثله مثل العقل الهيولانى قابل للكون والفساد وهو يفسد بما أنه لا غنى له عن المادة. ويوضح ابن باجة ذلك أو يشير إليه في معرض حديثه عن العقل المستفاد(العقل الذي يلي العقل بالفعل) إذ يرى أن العقل المستفاد في غنى عن المادة أصلاً بعكس العقل الهيولانى والعقل بالفعل، وهو وحده (أي العقل المستفاد)الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال[38].

ومن ناحية أخرى يمكن الاستدلال على فناء هذا العقل الذي هو بالفعل، حيث إن ابن باجة قد أشار فيما سبق ذكره إلى التوحيد بين العقل والمعقول حينما قال: "فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل"[39].

وعلى ذلك يكون هذا العقل فانياً بفناء المعقول وكان المعقول فانياً بفناء المضاف إليه. أي أنه إذا فنيت الأفراد التي حصل عنها المعقول فني المعقول، حتى لو كان المعقول هذا مرتبطاً بالصور الروحانية فهي تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان.

---

(37) د. مصطفي النشار: أرسطو طاليس - حياته وفلسفته، دار الثقافة العربية، ط1، القاهرة، 2002 ص101.

(38) Asin placios: EL - Regimen de solitario, Madrid, Granada, 1949, p. 12.

(39) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص160.

نخلص من هذا القول بفناء هذا العقل الذي هو بالفعل عند ابن باجة وننتقل إلى العقل الذي يليه ويعد في نفس الوقت نفسه بمثابة الصورة لهذا العقل وذلك حسب المنظومة الباجية التي سبق القول عنها.

العقل المستفاد:

ويعد هذا العقل هو أعلى مراتب العقل الإنساني وأرقاها درجة والعقل المستفاد هو أيضاً العقل بالفعل عندما يعقل المعقولات المجردة ويصبح باستطاعته أن يدرك الصور المفارقة، أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية.

وإذا كان قد تبين فيما سبق أن العقلين السابقين - أي العقل الهيولانى والعقل بالفعل - لا غنى لهما عن المادة فإن العقل المستفاد عكسهما تماماً حيث إنه لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات وإنما يدرك المعقولات مجردة بطبيعتها وبشكل مباشر. وفي ذلك يقول ابن باجة: "وأما هذا العقل المستفاد، فلأنه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة"[40]. فهو أبداً واحد وفي لذة صرف وفرح وبهاء وسرور وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل ما يكون من الرضى. أما إذا أردنا استقصاء أصول فكرة العقل المستفاد فلن نجدها عند أرسطو؛ لأنه لم يذكر سوى عقلين فقط هما العقل المنفعل والعقل الفعال. ولكننا نجد إشارة لهذا العقل المستفاد عند

---

(40) ابن باجة: رسالة الوداع، ص141.

(41) عند الكندي (الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول - الفعال - الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً) الكندي: رسالة العقل، تحقيق: د. الأهواني ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، 1954، ص180. وعند الفارابي الحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنتسب إلي الهيولى والمادة) الفارابي، رسالة في معاني العقل ص46. وعند ابن سينا هو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج) ابن سينا رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) مطبعة الجوائب، الطبعة الأولي، قسطنطينية، (حد العقل)، ص55 - 56.

(الاسكندر الافروديسى) ضمن تقسيمه للعقل ثم عند فلاسفة العرب أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وهو عندهم مجرد من المادة[41]. وهو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها حدساً وإشراقاً ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحواس[42].

لكن ما هو موقف هذا العقل من الخلود عند ابن باجة؟ هل يفني بفناء معقولاته مثل العقلين السابقين؟ أم أنه خالد لا يقبل الفناء ولا يفسد بفساد ما قبله؟

قد سبق القول بأن العقل المستفاد - عند ابن باجة وجميع فلاسفة العرب السابقين عليه - بعيد كل البعد عن المادة بعكس العقل الهيولانى والعقل بالفعل لذلك كان وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال، فلما كان هذا العقل خالداً وأزلياً ولا يمكن فيه النسيان، اللهم إلا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع[43]. كان من خصائص صورته الروحانية أو معقولاته أنها واحدة بالنوع وهي موجودة أبداً وكانت غير كائنة ولا فاسدة على العكس من معقولات العقل الهيولانى والعقل بالفعل؛ لأن من خصائصهما - أي الهيولاني والعقل بالفعل - إدراك المعقولات مع علائقها بالمادة، فإن فنيت هذه المادة فنيا معها. أما العقل المستفاد فلأنه بلغ مرتبة يستطيع عن طريقها تلقي المعقولات مباشرة من العقل الفعال، ويصبح بغنى عن المادة فلا يفني بفنائها[44]. ولذلك نجده يقول: "فبين أن ذلك العقل الذي لا يدركه البلى ولا السن وسائر ما كتب في النفس ولا يفسد بفساد ما قبله"[45]. ولما كان الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد هو العقل الفعال، كان يجب علينا الحديث عن طبيعة هذا العقل. المسمى بالعقل الفعال الذي تم عن اتحاده بالعقل بالفعل ذلك العقل المستفاد.

---

(42) هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه - حسن قبيسى، منشورات عويدات، بيروت، 1969، ص248.

(43) ابن باجة: رسالة الوداع، ص130.

(44) د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص259.

(45) ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع، ص152.

العقل الفعال:

ما من قضية أثارت جدلاً وخلافاً كما أثارته قضية العقل الفعال على صعيد الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه وبخاصة عند فلاسفة العرب، وكان السبب الرئيس في هذا الجدال وذلك الخلاف إشارة مختصرة لا تخلو من الغموض جاءت في الباب الثالث من كتاب النفس لأرسطو ورد فيها " وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كانت بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً"[46]. وكأنما كان لهذه العبارة العرضية[47] مفعول السحر عند الشراح في العصر الهليني وعند الفلاسفة المسلمين والمسيحيين على حدٍ سواء، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب، ربما لم تخطر أبداً على بال المعلم الأول، أو تلامذته المتقدمين أو على حد تعبير د. عبد الرحمن بدوي فعلوا بها الأفاعيل؛ إذ أنهم وجدوا فيها النزعة الروحانية التي كان تناسبهم بدرجات متفاوتة والتي تؤكد أن أرسطو أيضاً من القائلين بعقل مفارق وبالتالي بخلود النفس. وخلود النفس عند هؤلاء كانت عقيدة العقائد، لأنه الكفيل بإقامة البناء الديني على أصلٍ راسخ؛ إذ به يمكن افتراض الحساب والعقاب وما يترتب عليه من أخرويات هي عصب الدين عند المؤمنين بل هي عند شعورهم الباطن أكبر مبرر لوجود الله، ووجدوا أيضاً في تلك العبارة العرضية الطريقة المثلى للجمع بين رأيي الحكميين أفلاطون وأرسطو، حيث يقوم الاتجاه الأفلاطوني وبخاصة في صورته المحدثة على فكرة خلود النفس[48].

---

(46) أرسطو: النفس، الكتاب الثالث، الفصل الخامس، (430 و20 - 25)، ص112.

(47) ووردت هذه الجملة في ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب النفس هكذا "ولست أقول أنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت" أرسطو طاليس: في النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت (م3، ف5، ص75).

(48) د. إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية(نموذج الفارابي، الهيئة المصرية =

إذن فقد اهتم الشراح على مختلف عصورهم وديانتهم، بفكرة مفارقة العقل الفعال ووصلوا بها إلى نهايتها المنطقية المحتومة رفضوا القول بأنه يفارق حيناً ولا يفارق حينا آخر، إنما هو مفارق في جميع الأحيان وهذه المفارقة لا تكون بمعني أنه منا ثم يفارقنا ولكن إنما هو جوهر يفيض علينا من الخارج وهو جوهر إلهي، وهذا العقل هو الذي يهدي الإنسان ويضيء له المعقولات(49).

يرى أحد الباحثين أن هذا الرأي هو رأي الاسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وغيرهم من مفسري اليونان وجميع الفلاسفة العرب دون استثناء(50).

ولكن هذا التعميم قد يغفل الكثير من الفوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقته، فهل هو في النفس؟ أم خارج النفس؟ ويمكن توضيح ذلك في إيجاز حتى لا نخرج عن إطار بحثنا. فالاسكندر الافروديسى جعل هذا العقل هو الله، أما ثامسطيوس فيراه قوة من قوى النفس المفارقة. أما الكندي فيرى أنه مفارق. ولكن بأي معني؟ هل هو قوة من قوى النفس إن كان مفارقاً، أم أنه خارج النفس أصلاً؟ فالموقف عنده غير واضح وإن كانت نصوصه تميل إلى القول بأنه خارج النفس، حيث يرى أن العقل الأول

(الفعال) لا يكون هو ومعقولاته في النفس شيئاً واحداً بينما الصور العقلية في النفس هي ومعقولاتها شيء واحد(51).

على أية حال فالكلام عن العقل الفعال عند الكندي ينقصه الوضوح الكافي؛ ولذلك قرر الفارابي أن يوضح القول فيه فرفض رأي الاسكندر وثامسيطوس معاً ورأي أن العقل الفعال هو "صورة مفارقة لم تكن في مادة

= العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص169؛ وانظر أيضاً تصدير د. بدوي لكتاب النفس لأرسطو، ص1.

(49) د. أحمد فؤاد الأهواني: أصول نظرية المعرفة عند الفارابي، مجلة الأزهر 1363هـ، المجلد 5، ج4، ص197.

(50) د. أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق، ص198.

(51) انظر الكندي: رسالة العقل، ص180.

ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعال، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة"[52]. والرأي نفسه نجده عند ابن سينا[53]. ومن الملاحظ التأثر الباجي الواضح بنظرية العقل الفعال عند الفارابي. فقد احتل العقل الفعال عند ابن باجة مكانة عظيمة حيث خصه برسالة خاصة به للوقوف على حقيقته[54].

فالعقل الفعال عنده هو عقل واحد في مقابل العقول الهيولانية المتكثرة[55]. فهو واحد لأن معقوله واحد، ومعقوله هذا هو بعينه، وفي ذلك يقول ابن باجة: "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه. فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر؛ إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى"[56].

وبالإضافة إلى أنه واحد غير متكثر فهو أيضاً " صورة مجردة عن المادة غير قابله للانقسام فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض منه، فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها في المادة، وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هي السبب في اختلاف الأفراد. ولكن هذه الصور الراهنة التي توجد في الأشياء المادية ليست في العقل الفعال سوي صورة واحدة مجردة. ولكن ليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو، أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها"[57].

فأول ما يجب أن نلاحظه هنا أن هذا العقل الفعال يعد صورة مفارقة

---

(52) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص47.

(53) انظر ابن سينا: رسالة الحدود، ص56.

(54) وهي رسالة الوقوف على العقل الفعال نشرها ماجد فخري ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص107-109.

(55) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص166.

(56) ابن باجة: المرجع السابق، ص166.

(57) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص212-213.

أي جوهر مجرد عن المادة لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلاً.

وقد استعان ابن باجة بالقياس البرهاني للوقوف على العقل الفعال وإمكانية وجود صورة ليست في مادة أصلاً ولكنها ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها. وسلك لإثبات ذلك طرقا أربعة وهي كالتالي:

الطريق الأول: يقول فيه ابن باجة: "أن وجود جسم في لا مادة أصلاً، فذلك بين إذا تتبعت الأجسام الكائنة الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة فإن الأجساد الكائنة الفاسدة خوادم للأجرام المستديرة من حيث هي غير كائنة ولا فاسدة وذلك كالاسطقسات، فالاسطقسات غير كائنة بكلها، كائنة بأجزائها وذلك أنواع الموجودات الهيولانية وإذا نحن تأملنا أجزاءها، وهي الكائنة، لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن أن تكون في مادة أصلاً"[58].

الطريق الثانية: وفحوى هذا الطريق أن الانفعال مرده إلى المعني الكلي القائم في الفاعل وليس إلى الفاعل من حيث هو كائن جزيء. ويضرب ابن باجة لنا مثالاً على ذلك فيقول: "مثال ذلك هذه الحلفاء فإنها إذا صارت ناراً عن نار أخرى، وليس تأخذ من نارية الفاعل شيئاً ولا أيضاً تصير ناراً عن بعينها، إنما تصير ناراً شبيهة بالنار الفاعلة لها، أي نار اتفقت"[59].

الطريق الثالث: تتميز القوة الناطقة في الإنسان عن القوة المتخيلة في الحيوان فالإنسان يستطيع عن طريق العقل أن يميز بين المعني الكلي والمعني الجزئي، أما القوة المتخيلة الموجودة في الحيوان لا تصل إلى مستوى ذلك العقل الإنساني في التميز، فالحيوان لا يطلب ماء بعينه ولا غذاء بعينه، ولا يميز بين المعني الكلي لهذا الطعام أو الشراب وبين وجودهما بالفعل في الواقع إنما يطلب الماء والطعام لما فيهما من معني الإرواء والإشباع الكلي. ولذلك غلط جالينوس عندما ظن أن الحمار يدرك الطريق الكلي؛ لأنه اعتقد أن القوة المتخيلة هي العقل[60].

---

(58) ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال، ص107.

(59) ابن باجة: المصدر السابق، ص108.

(60) ابن باجة: المصدر السابق، ص108.

الطريق الرابع: إن العقل لا يدرك الموضوع الجزئي ما لم يكن له محمول كلي وفي إدراك الموضوع الجزئي يحتاج الإنسان إلى قوة الحس ويحتاج في إدراك هذا الإدراك إلى التخيل لما في الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة. والحال في العقل على خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك انه يدرك بقوة واحدة؛ لذا استحال أن يكون جسماً أو قوة في جسم ووجب أن يكون صورة لا في مادة[61].

وهكذا ينتهي ابن باجة إلى أن العقل الفعال ليس جسماً ولا قوة في جسم وهو صورة مفارقة يعقل ذاته شأن العقول المفارقة من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة.

ومن مهام هذا العقل الفعال أنه هو الذي ينقل العقل الهيولانى القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلى حال الفعل، ولولاه لبقي العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات، ولذلك يشبهه ابن باجة بالضوء بالنسبة للعين وللشيء المرئي. فالعين هي مبصرة في الظلام بالقوة وكذلك الأشياء الموجودة في الظلام مرئية بالقوة فإذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل وإنما سمي العقل الفعال فعالاً بسبب فعله في العقل الهيولانى ونقله له من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد. أي أنه يصيره إلهياً بعد أن كان هيولانياً. وذلك في محاولة العقول الإنسانية تحصيل الصور العقلية. فكأن الغاية الإنسانية عند ابن باجة هي أن يعقل الإنسان معقولات هذا العقل. فهي الغاية التي تراد لنفسها، وهي التي إذا حصلت اكتفي بحصولها[62].

إذن فمن مهام هذا العقل نقل العقل الهيولانى من حال الاستعداد بالقوة إلى الفعل. ومن هنا كان العقل الفعال غاية الإنسان وأمله "فالعقل الإنساني

---

(61) ماجد فخري: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص24-25.

(62) ابن باجة: في الغاية الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص101.

إذا بلغ أقصي كمال له صار قريباً في جوهره من جوهر هذا العقل... ويحتذي (أي العقل الإنساني) في تكميل جوهره حذو هذا العقل، وإنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذي حذوه، وهو غاية على أكمل الوجوه"[63].

وكان الكمال الإنساني لا يتحقق إلا بالاتصال به، فإذا حصل له هذا الاتصال صار إحدى الموجودات الإلهية وحصل أقرب ما يمكن من الله تبارك وتعالي وحصل له رضاه وحصل في خيرات إلهية لا تحصي ولا تعد وخرج من الظلمة الصرف[64].

وقد أقر ابن باجة طريقين للاتصال بالعقل الفعال. نفصل القول فيهما عند الحديث عن العقل والمعرفة.

وتلك هي مراتب العقول الإنسانية كما ذكرها ابن باجة فهناك عقول كثيرة وهي العقول الهيولانية إلى جانب عقل واحد بالفعل هو العقل الفعال فما هي علاقة هذه العقول المتكثرة بذلك العقل الواحد، وكيف يتم الاتصال هل تتلقي هذه العقول صور المعقولات مباشرة باستخدامها طريق العلم والمعرفة أم أن هذا العقل الفعال هو الذي يفيض بمعارفه وصوره على العقول[65].

ويمكن القول أن هنا تظهر إشكالية محتواها. لو اتصل العقل الهيولانى بالعقل الفعال فكيف يتصل ما هو كائن فاسد بما هو خالد أزلي. أو كما يقول أحد الباحثين "كيف يتحد الأزلي الخالد مع الزائل"[66].

وإذا كان العقل الفعال يفيض بمعارفه على العقل الهيولانى، فألا يعد هذا نوعاً من الإلهام وهو ما كانت ترومه الصوفية وينكره ابن باجة؟ هذا ما

---

(63) الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق: محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، 1961، ص129.

(64) ابن باجة: رسالة الوادع، ص139.

(65) د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص236.

(66) Zeller (E): outlines of the History of Greek philosophy, 13 th Edition, revised by Dr: Wilhelm Nestle and translated by L. R. Palmer, London, NewYourk, 1931, p.187.

سوف نناقشه من خلال الموضوع التالي تحت عنوان العقل والمعرفة محاولين من خلال هذا الموضوع الخروج من دراسة العقل في حد ذاته إلى دراسة دور العقل في بحث المشكلات الفلسفية، وكيف دخل العقل ذاته باعتباره مصدر من مصادر المعرفة في صراع عنيف مع الإلهام أو الكشف الصوفي الذي يدعمه الجمهور والسلطة.

2 - العقل والمعرفة

إن المعرفة التامة عند ابن باجة هي السبيل الموصل إلى السعادة، ويرى أن لها مراتب مختلفة لابد للمرء من اجتيازها واحدة إثر الأخرى، إذا شاء أن يصل إلى السعادة[67].

(أ) مراتب المعرفة

ويوضح لنا ابن باجة هذه المراتب المختلفة للمعرفة بقوله: "فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد، أشبه بالهبوط"[68].

ولكن ماذا يقصد ابن باجة بالصورة الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر؟ إن الصورة الروحانية عند ابن باجة كما تبرزها نصوصه هي الحس نفسه[69]. حيث يقول ابن باجة: "فإن كل حيوان فهو حساس، والحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم. فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة"[70].

أما فيما يتعلق ببيان المعقول فنجد ابن باجة يقول " فإما المعقول فإنه ليس صورة لهيولى أصلاً، ولا هو صورة روحانية لجسم، ووجود ذلك الجسم

---

(67) تيسير شيخ الأرض: ابن باجة، دار الانوار، ط1، بيروت، 1965، ص117.

(68) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص165.

(69) تيسير شيخ الأرض: ابن باجة، ص118.

(70) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص159.

بها كالخيالات، بل هي صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة(71).

ويرى تيسير شيخ الأرض أن من هذا الكلام يتضح أمران: حقيقية المعقول ما هي، وعلاقته بالصور الروحانية. إن المعقول ليس صورة للهيولى ولا صورة روحانية، ولكن له علاقة بالصور الروحانية مع ذلك؛ لأن الصور الروحانية هي بمثابة الهيولى بالنسبة إلى المعقول، والمعقول هو صورة تلك الصور الروحانية... كما يرى أن المعقولات مرتبطة بالقوة الفكرية التي هي من خصائص الإنسان، حيث لا تحصل القوة الفكرية للإنسان إلا إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه، أي أن المعقولات مرتبطة بالقوة الفكرية كما ترتبط الصور الروحانية بالقوة الحسية التي هي من خصائص الإنسان والحيوان معاً(72).

أما العقل الأخر عند ابن باجة فإنه يعني العقل الفعال، ذلك العقل الواحد الذي سبق لنا الحديث عنه والذي لا يستطيع الاتصال به إلا من أثابه الله وأنعم عليه، فهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده.

(ب) من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية:

مما سبق يمكن القول بأن نظرية ابن باجة في المعرفة تعتمد على التمييز بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والصعود من الأول إلى الثاني، فهناك وجود محسوس وهو إدراك المعني في هيولى ووجود معقول وهو إدراك المعني مجرداً من الهيولى، وذلك بناءً على أن الحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من المادة والصورة، أما العقل فإنه يدرك ماهيات تلك الأجسام وفيه تصير معقولات وعقلاً إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها أي من الصور والمادة، ولا يمكن عنده أن يوجد شيء في العقل ما لم يمر بالحس أولاً.

---

(71) ابن باجة: المصدر السابق، ص160.

(72) تيسير شيخ الأرض: ابن باجة، ص118-119.

وكما يصعد ابن باجة من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية، ينتقل من المعني الجزئي إلى المعني الكلي، إذا ليس العلم علماً إلا بالكلي. فالعلم بالأشخاص هو حس وخيال، أما العلم بالكليات فهو العقل؛ ولذلك كان العقل عنده هو علم ماهيات الموجودات بشكل كلي.

لذلك تجده ينقد وينفي في الوقت نفسه القول بوجود كليات مفارقة وكان صريحاً في ذلك حتى يبين لنا أن الكلي لابد أن يستند إلى الجزئي والمعقول لابد أن يستند إلى المحسوس وكانت عباراته وأمثلته في ذلك صريحة جداً ولا تحتمل أي معني آخر حيث يقول: "ولذلك الفيل ليس معقولاً لنا، إذ لم نشاهده وكذلك الزرافة، فإن المعني المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولاً إلا عن طريق التشبيه. فأما المعني المعقول بعينه فلا. فأما عندي؛ إذ قد شاهدتها فمعقولها عندي. ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهدته وهذا بين لنفسه والتطويل فيه فضل من القول"[73]. أي أن المعني الكلي إن لم يشاهد موضوعه، فلن يكون له معني حقيقي عند من لم يشاهد أشخاصه إلا عن طريق التشبيه.

ولذلك يرى ابن باجة أننا إذا تأملنا حصول المعقولات فينا ظهر أننا مضطرون في حصولها إلى الحس أولاً ثم إلى التخيل ثانياً وبعد ذلك يمكننا أخذ الكلي الذي أصبح الوجود الحسي ضرورة لوجوده، ومن فاتته حاسة من الحواس نقصه علم من العلوم أو فاته معقول ما[74].

ونلحظ هنا تأييد باجي لموقف أرسطو الذي يرمي إلى أن المعرفة ليست تذكراً كما ذهب أفلاطون[75]. ولكنها تعتمد على الحواس وانه لا يمكن لأحد

---

(73) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص163.

(74) ابن باجة: كتاب النفس، تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، ط1، 1960، ص145.

(75) حيث إن أفلاطون يرى " أن أي معرفة إنما ترجع إلي ذكريات تحفظها النفس مما سبق أن شاهدته أثناء وجودها في العالم المعقول وقبل أن تحل في البدن لتكون عملية التذكر إذن هي الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذي شاهدته في العالم المثالي ". د. محمد على أبو ريان، =

أن يتعلم عند عدم الحاسة. فهناك إذن تأكيد باجى على تلك الصلة القوية بين الحس والخيال والعقل، وأن الحس والخيال ليسا مضافان للعقل، بل العقل مكمل لهما، والكليات تجتمع في الذهن من الجزئيات المحسوسة، وليس هناك كليات مفارقة خارج النفس لها وجود حقيقي، وأن المعقولات ليس لها وجود خارج الذهن بما هي معقولات، وإنما وجودها خارج الذهن بما هي محسوسات. أي أن العقل يبدأ في مرحلة الصعود بإدراك الصور المادية للجسمانيات ثم يدرك الصور المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته إلى أن يصير عقلاً فعالاً وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة ثم الواحد طور الإنسان حتى يصل إلى ما هو إلهي[76].

ولذا كان الاتصال بالعقل الفعال عند ابن باجة هو غاية الإنسان ومهمته الجوهرية. إذن فوجود الإنسان عند فيلسوفنا من أجل غاية عقلية وعليه أن ينمي قواه الإنسانية الأخرى إلى جانب استعداداته الأخلاقية منفرداً أو في جماعة حتى يستطيع عن طريق سيادة النفس العاقلة وسيطرتها على النفس الحيوانية أن ينجز مهمته العقلية وأن يكون قادراً على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد وأن يحقق غايته القصوى وهي الاتصال بالعقل الفعال.

لذلك كان لزاماً علينا أن نفصل القول في مسألة الاتصال لما لها من مكانة مهمة ودور فعال ومؤثر في فهم نظرية المعرفة عند فيلسوفنا.

(جـ) مشكلة الاتصال

عرض ابن باجة لمسألة الاتصال في كثير من رسائله ومؤلفاته؛ بل أنه خصص لها رسالة خاصة بها، لما لها من أهمية سواء على الجانب المعرفي أو غيره من الجوانب الأخرى فكما يشير أستاذنا د. عاطف العراقي " أن

= تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980 ص203.

(76) قارن: الفارابي: كتاب قاطيغورياس (أى المقولات) تحقيق: د. نهاد ككليك، مجلة المورد، المجلد الرابع العدد الثالث، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1975، ص148-149.

البحث في موضوع الاتصال، لا يعد داخلاً في الإطار المعرفي فحسب؛ بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقية، تلك الأبعاد التي تتمثل في إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا في مشكلة الاتصال، إلى السعادة، وإلي كيفية الاتصال بالله تعالى، سواء قلنا باتصال فكري عقلي ذهني، أو قلنا باتصال على النحو الذي يزعمه الصوفية، أي اتصالاً يقوم على الذوق والوجدان"(77).

ويصف ابن باجة مثله مثل معظم فلاسفة العرب الاتصال أو اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي منه فاض، باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمي والغاية للحياة الإنسانية. وتستيقظ الحياة في العقل الكامن في الإنسان بواسطة أثر العقل الفعال على هذا العقل، ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعال(78).

ولكن هل يتصل الإنسان بالعقل، أم يتصل العقل بالإنسان؟ فالطريقان جد مختلفان متعاكسان، فإذا رجعنا إلى عنوان رسالته في الاتصال لم نجد لها عنواناً من وضع المؤلف، بل نجده قد بدأها كما تبدأ الرسائل بالسلام على صاحبه الذي يوجهها إليه. وقد ذكر ابن أبي أصيبعة رسالة الاتصال لابن باجة عندما أورد كتبه باسم " كتاب اتصال العقل بالإنسان " وذكر له أيضاً " فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان " ولعل الكتابين واحد. وذكر قبل ذلك كلام أبي الحسن على بن عبد العزيز الإمام، وهو من تلاميذ ابن باجة وأحد أصحابه، فجاء ذكر هذه الرسالة بعنوان " اتصال الإنسان بالعقل الفعال"(79).

---

(77) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص120.

(78) M. Saeed shaikh: Studies in Muslim philosophy, first published, Delhi, India, 1994, p. 157.

وأيضاً: ديلاس اوليري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفي حلمي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1961، ص252..

(79) د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمه لتلخيص كتاب النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص49-50.

ولا شك أن عدم تحديد عنوان الرسالة واختلاف المترجمين حوله قد جعل الباحثين يختلفون في تحديد الطريقة التي سلكها ابن الصائغ في الاتصال، حيث إن هناك فرقاً بين اتصال العقل بالإنسان " وبين " اتصال الإنسان بالعقل ". فكل طريق منهما يختلف اختلافاً جوهرياً عن الآخر وإن اتفقا في الغاية وهي الاتصال[80].

فأي العنوانين أصح؟ أو أيهما كان يقصد ابن باجة؟ يمكن القول بأن كلا الطريقين كان مقصوداً عند ابن باجة؛ إذ هما يمثلان طريقان للاتصال إما أن يكون عن طريق اتصال الإنسان بالعقل الفعال عن طريق تدرجه عبر الصور الروحانية فيتصل بالمعقول ومن المعقول إلى العقل. هذا التدرج أو الارتقاء يشبه الصعود ولذلك يسمى هذا الطريق بالطريق الصاعد. وإما أن يكون عن طريق أخر وهو أن هذا العقل الذي هو منّة من الله يهبط على القلة من الناس وكأن لا خيار لهم في ذلك على الإطلاق ويسمي هذا الطريق بالطريق الهابط وهو الطريق الثاني للاتصال، فالإنسان يمكنه الاتصال إما بالطريق الصاعد وهو طريق أرسطو أو بهداية من الله عز وجل كالأولياء، أي بواسطة الطريق الآخر وهو الطريق الهابط.

وكلا الطريقين كان مقصوداً عند ابن باجة كما سبق القول، ونحن هنا نتفق تمام الاتفاق مع د. زينب عفيفي التي رفضت ما زعمه بعض الباحثين بأن ابن باجة قد نفي طريق الهبوط. معترضة بأنهم استخدموا لإثبات ذلك بعض النصوص الباجية الغامضة[81].

وبالرغم من اختلاف الطريقين اختلافاً كلياً وجذرياً إلا إنه يمكن التوفيق بينهما لصالح طريق واحد يمكن الإفصاح عنه بعد تفصيل القول في الطريقين:

(1) الطريق الصاعد

يتمثل هذا الطريق عند ابن باجة في الارتقاء من الحس إلى المعقول إلى

---

(80) د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص267.

(81) د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص269.

العقل في ذاته. ويلاحظ أن هذا الطريق يساير الطريق الذي سلكه في نظرية المعرفة والذي يتلخص في ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكليات، فهو يبدأ من المحسوس حيث يقوم الحس في هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات وتظل هذه الصورة على علاقة بمادتها إلى أن تدخل في نطاق الخيال فيجردها بدوره تجريداً أشد من المادة حتى تصل إلى العقل فيقوم بتجريدها تجريداً تاماً عن المادة وتصبح المعاني أو المعقولات كلية بعد أن كانت جزئية[82].

والإنسان الكامل حسب هذا الطريق يعيش وفق دواعي العقل فهو يستند إلى العقل وحده لكي يصل إلى تكامله، حيث إن الكمال إنما يكون بالاتصال بالعقل الفعال والنظر العقلي المجرد.

ومن هنا كان ابن باجة مؤسسًا لاتجاه أبستمولوجي مختلف في المغرب العربي عن ذلك الذي كانت له السيادة في المشرق. وهذا الاتجاه هو الاتجاه العقلي التأملي الذي يقوم على العلم النظري في مقابلة الاتجاه الحدسي الصوفي الذي يقوم على الذوق والمجاهدة القلبية.

(2) الطريق الهابط:

وهذا الطريق هو طريق الهبوط من العقل الفعال إلى الإنسان وهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فمن أطاع الله وأرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به أما من عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة[83]. إذن فهو هبة من الله وإشراق منه على بعض عباده المختارين، ولا فضل في هذا الطريق للإنسان ولا حيلة. وتحدث ابن باجة عن المكانة المرموقة التي يبلغها من جُعل له هذا العقل فيقول: "ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسب أولئك رفيقاً"[84].

(82) د. زينب عفيفي: المرجع السابق، ص267.

(83) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص162.

(84) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص162.

ويكون ذلك عن طريق " الفطر الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنساني، وهذه الفطر هي المعدة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي وعقل مستفاد من الله عز وجل لا يدرك (إلا بها) وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدرات فيه والعلم (فيها) أن يرى ببصيرة نفسه التي هي موهبة من الله عز وجل "[85]. ويرى ابن باجة أن هذه البصائر القلبية تتفاضل تفاضلاً عظيماً، وأعظم البصائر موهبة من الله بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته حق علمه، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب " ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى "[86].

إذن فكلا الطريقين موجود عند ابن باجة متضمن في كتبه ورسائله. ولكن أيهما يريده ابن باجة ويبتغيه. فقد عرض لكليهما ولم يحدد أي الطريقين قد سلك؟ ولم ينف طريقاً ويثبت الآخر كما زعم بعض الباحثين المحدثين الذين ادعوا إنه قد نفي طريق الهبوط[87].

ولو صح ما ادعاه هؤلاء لكان ما السبب الذي جعل ابن رشد يقول أن ابن الصائغ قد جعل الاتصال موهبة من مواهب الله، وأنه قد وقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعي المعقول.

ولكنه في الحقيقة كان متجنياً على ابن باجة في هذه المسالة. كما سيتضح فيما بعد. فقد كان ضرورياً أن يقر ابن باجة الطريقين الصاعد والهابط، حيث إن الأول هو طريق الفلاسفة والثاني هو طريق الرسل والأنبياء وأولياء الله الصالحين وكل من أخلص لله وصدق.

---

(85) ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، نصوص فلسفية غير منشورة. دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ت، ص175.

(86) M. S. H. Alm asume: Avempace - the great philosopher of Andalus, p. 101.

(87) انظر تيسير شيخ الأرض، ابن باجة، ص122.

ولو نفي ابن باجة الطريق الهابط لكان هناك نكران واضح ونفي للنبوة، وهذا ما لا يسمح به العصر الذي عاش فيه فيلسوفنا ولم يجتريء عليه فيلسوف مسلم، وإن كان قلما يتحدث عن الأنبياء ودائماً ما كان حديثه عنهم حديثاً مقتضباً جداً(88).

ولكن هل يمكن التقريب بين طريقي الاتصال عند ابن باجة لصالح طريق واحد؟ وهل يمكن استنطاق بعض النصوص حتى تمكنا من الوقوف على الطريقة التي ارتضاها ابن باجة ولم يصرح بها؟

أرى أن الإجابة على هذين السؤالين ممكنة، حيث إننا من الممكن أن نقرب بين الطريقين لصالح الطريق الأول (الصاعد)؛ إذ أن ابن باجة يرى أن كلا الطريقين يعتمدان على اكتساب الإنسان وجهده في محاولة الارتقاء من المحسوس إلى المعقول إلى العقل؛ إذ أن منة الله ومعونته لا تأتي إلا لمن هو أهل لها، أي لمن أعدلها واستعد لها استعداداً خاصاً، وهذا يعني أن الطريق الثاني لا يخلو من جهد إنساني، وإن كان يختلف عن الطريق الأول الذي يعتمد أولاً وأخيراً على الجهد الإنساني(89).

ويقول ابن باجة مؤكداً على ذلك مخاطباً من وهبهم الله فطره وبصيرة يرون بها حقيقة ما جاءت به الرسل قائلاً: فليهتد بهداه وليلتزم أوامره وما جاءت به الرسل وليوالي على التفكر

وعلى ذكر الله، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً، فإنه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم"(90).

نخلص من هذا أن هذا الطريق لا يخلو من جهد إنساني إذا فقده أصبح من المغضوب عليهم وصار بغير موهبة "والمنعم عليهم إذا وهبهم الله الموصلة إلى القرب منه، فعملوا بما يرضاه، وجعلها لهم نوراً يمشون بها

---

(88) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، 1993، ص438-439.

(89) د. على عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، ص160.

(90) ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ص178.

على الصراط السوي. والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم إلى القرب منه فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم. والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة"[91].

ومن جهة أخرى يرى أحد الباحثين أن طريق العقل وطريق الوحي يلتقيان في بعض أمور منها أنهما لا يخلوان من المعونة الإلهية؛ حيث إن مراحل الترقي الفكري والروحاني ليست إنسانية كلية، وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم. وعلى هذا فالعقل الإنساني في مراحل ترقيه العليا في حاجة إلى فيض العقل الفعال وإلى معونة إلهية وإشراق إلهي[92].

ولعل هذا ما دعا ابن رشد إلى أن يقف موقف الرافض لنظرية الاتصال الباجية معتقداً بأنها قد تؤدي من بعض جوانبها إلى نحو من المسلك الصوفي.

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثاني وهو هل يمكن استنباط بعض النصوص الباجية كي تدلنا على الطريق الذي سلكه ابن باجة ولم يصرح به؟

وبناء على ما سبق نجد ان ابن باجة قد جعل العقل أداة معرفية تتولد ذاتياً، وأنه ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضي طبعه بعيداً عن أي وصاية من الخارج، وقد كشف عن ذلك في شخصية المتوحد التي ستطور فيما بعد ليؤسس عليها ابن طفيل قصته " حي بن يقظان " وهذا الأمر يؤكده أحد الباحثين حيث يقول: "وفي تقديري أن حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي"[93].

كما يعد نقد ابن باجة الحاد للصوفية دليلاً آخر على تأكيد ما نسعى إلى

---

(91) ابن باجة: المصدر السابق، ص178.

(92) د. على عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص185-189.

(93) محمود أمين العالم: مدخل إلي قراءة حي بن يقظان لابن طفيل، مجلة أدب ونقد، العدد 106، مصر، يونيه 1994 ص106.

إثباته؛ حيث نجده يوجه نقده الحاد إلى الطريق الصوفي الذي سلكه الإمام الغزالي معتبراً إياه مفكراً من الدرجة الثانية، وأن هذا الطريق لا يمكن الوصول به إلى الحقيقة والسعادة كما كان يدعي، وأن ادعاءاته بمشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة وأفكار وهمية زائفة وكاذبة[94] .

وإذا كانت إشارات ابن باجة القليلة والموجزة لطريق الهبوط تعكس نوعاً من التفضيل لطريق الصعود، فإن تفضيل ابن باجة لهذا الطريق الأخير يتجلى أكثر ما يتجلى في إعلاءه وتفضيله للفلاسفة على الأنبياء. وكما يرى أحد الباحثين المعاصرين أنه يمكن الوقوف على رأي ابن باجة عندما يتحدث عن أولئك الذين تشرق عليهم الحقيقة، أولئك الأفراد الإلهيين ولم يكن يقصد الإشارة إلى الأنبياء وإنما إلى الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص. ولا شك أن ابن باجة كان يدرك أن القاريء غير المزود إلا بقليل من المعرفة النظرية سيعرف بأن المقصود بأولئك الذين يهبط عليهم نور الحقيقة، والذين يصلون إلى الدرجة العليا، من درجات المعرفة إنما هم الفلاسفة لا الأنبياء[95].

وينعكس تفضيل ابن باجة للفلاسفة على الأنبياء من خلال أنه قلما يذكر الأنبياء وإذا ذكرهم تحدّث عنهم بعبارات غامضة وكأنه لا يريد الإفصاح عن قناعته الشخصية في تفضيله الفلاسفة على الأنبياء حتى لا يتعرض لسخط الفقهاء والعامة، بل أنه يمكن القول بأنه أراد من إشاراته القليلة للأنبياء أن يتملق الفقهاء والعامة وبالطبع لا تصمد هذه المحاولة أمام استغنائه التام عن الرسل في مدينته الفاضلة وجعلهم من لوازم المدينة الناقصة التي انتزع منها النخبة الممتازة وتركها لقدرها. وهذا هو لسان حاله وإن سكت عنه لسان مقاله[96].

---

(94) انظر ابن باجة: تدبير المتوحد ص55؛ وأيضاً رسالة الوداع، ص121.

(95) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص39.

(96) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، ص438.

ومن هنا يمكن القول بأن كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على الشريعة أو على أي قانون شرعي. وإنما يتوقفان على إدارك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي أقل درجة من الاتصال عبر النظر العقلي، وهذا ما رامه ابن باجة وأفصح عنه تقريباً حينما فرق بين أصحاب الرأي الصادق، وأولئك الذين يكتسبون المعرفة متقدمون عن طريق الحدس والإلهام، معتبراً أن أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام. لأنهم يعرفون المقدمات والوسط والنتائج، في حين أن أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات، وإذا كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يعرفون التصورات والبراهين فإنهم وحدهم دون غيرهم يستطيعون تحصيل المعرفة التامة، وهو وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة(97).

كل هذه الدلائل تدل على أن ابن باجة كان عقلانياً مفضلاً للطريق العقلي على الطريق الصوفي - كما اتضح مما تقدم - وخاصة عندما أعلى مرتبة الفلاسفة على مرتبة الأنبياء، وأنه ما كان يريد من ذلك إلا أن يخلص إلى " النتائج المنطقية التامة لمنهجه الخاص في التفسير العقلي للإسلام"(98).

وهكذا يؤثر ابن باجة الطريق العقلي في الاتصال بالعقل الفعال مؤكداً أن هذا الطريق العقلي هو طريقه المتبع في المعرفة التي تبدأ بالمحسوس ثم المعقول ثم العقل في ذاته. معلياً بذلك من قدر العقل الذي بوسعه أن يدرك العالم المحسوس وأن يتصل بعالم العقول أو بالله تعالى منتهياً إلى نتيجة هامة فحواها أن العقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية والنظر العقلي هو السعادة القصوى والغبطة العظمى.

ولهذا يكون من الصحيح القول بأن ابن باجة قد شق الطريق أمام المدرسة العقلية في بلاد الأندلس. وخاصة ابن رشد أكبر فيلسوف عقلي في

---

(97) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص39.

(98) E - I - J Rosnthal: political thought in medieval Islam, Cambridge: the university press,1962.p163.

تلك البلاد، فإذا كان ابن باجة قد تحدث عن مشكلة الاتصال وآثر الطريق العقلي على طريق المتصوفة الذي يقوم على الزهد والعبادة، فإن ابن رشد قد اتبع نفس الطريق ووصفه بأنه طريق برهاني وأن البرهان هو أسمى صور اليقين، فكان الاتصال عندهم ما هو إلا منهج علمي وبحث نظري وتعقل فلسفي[99].

(د) منازل الناس من حيث المعرفة العقلية:

تبين مما سبق أن مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاثة هي: الصور الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر (الفعال). وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب هو سبيل الصعود من الأولى إلى الأخيرة، فإن هذه المراتب من المعرفة توازي مراتب نصنف الناس بحسبها، وهي تبدأ من المعقول في ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول في صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال. ولذلك كان هناك ثلاثة منازل للاتصال هي:

(1) المرتبة الجمهورية

يطلق ابن باجة على هذه المرتبة (المرتبة الطبيعية)، وأصحاب هذه المرتبة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية. أي أنهم لا يدركون المعقول إلا مرتبطاً بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها ويدخل في هذه المعرفة جميع الصنائع العملية[100]

ولذلك تمثل هذه المعرفة المرتبة الدنيا من الإدراك؛ حيث إنها تعتمد على الحس مباشرة، وهي تكاد تكون المعرفة المشتركة للجميع الذين يعلمون

---

(99) د. عاطف العراقي: ثورة النقد عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الثاني، كتب وشخصيات، من منظور الثورة النقدية، الجزء الأول، دار الوفاء، الإسكندرية، 2000، ص124؛ وانظر أيضاً محمد مصطفي حلمي: تدبير المتوحد لابن باجة: موسوعة تراث الإنسانية - الجزء الثالث، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المجلد الثالث، ص823.

(100) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص167.

عن طريقها الكليات، وإن اختلفوا فيما بعد ذلك أهل المرتبتين التاليتين في تجاوز ذلك الحد من المعرفة.

(2) مرتبة النظار

أما النظار فيختلفون عن الجمهور بالرغم من كون المرتبة النظرية مرتبة طبيعية أيضاً إلا أنها تصل إلى الذروة من الطبيعة فأصحاب هذه المرتبة ينظرون إلى المعقولات أولاً، ثم إلـى

الموضوعات الجزئية التي تستند إليها ثانياً وحال الجمهور بعكس ذلك. ومع ذلك فهؤلاء النظار لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد فكانوا يرون المعقول ولكن بواسطة " كما تظهر الشمس في الماء، فإن المرئي في الماء هو خياله لا هي بنفسها، والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء، وينعكس ذلك على مرآه، ويرى في المرآه الذي ليس له شخص"[101].

(3) مرتبة السعداء (الواصلون)

وأصحاب هذه المرتبة هم السعداء وهم الذين يرون الشيء بنفسه وهو أعلى المراتب الثلاثة وأسماها، وهي الغاية القصوى، وهذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء، ففي هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذي نبصر به شيئاً واحداً " فكما أنا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد في بصرنا عمى، والعمى سوء، والفرق بين سعي البصر في الضوء وسعيه في الظلمة معلوم بنفسه، فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء"[102].

إذن فالواصل إلى هذه المرتبة يستطيع أن يحصل على الضوء الذي هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة لا تتبدى لسواه' لذلك تحدث له المعرفة الكاملة. فهم يتصلون بأصل كل معرفة، وبذلك يكون الواصل إلى هذه

---

(101) ابن باجة: المصدر السابق، ص167.

(102) ابن باجة: المصدر السابق، ص168.

المرحلة هو العالم الذي تتبدى له أشياء كثيرة لا يراها الجاهل وهو المتردد دون الوصول إلى هذه المرتبة، والعالم أشبه ما يكون بالمبصر في الضياء، والجاهل أشبه بالملتمس طريقه في الظلام[103]. والعلم في هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشيء الذي هو معقول بالذات، أي أن المعرفة هنا هي اندماج المحمول بالموضوع اندماجًا عقلياً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما في قضية منطقية كما هو الحال في المرتبة النظرية. فالمعرفة هنا إذن تعني الرؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه، وتعني اتحاد الموضوع والمحمول في وحده عقلية.

ويوضح لنا ابن باجة فكرته المنطقية هذه عن طريق بعض التشبيهات الحسية فيرى أنه كما تحتاج العين التي ترتسم فيه المبصرات إلى الضوء لكي ترى. فكذلك يحتاج العقل بالفعل الذي ترتسم فيه المعقولات للعقل الفعال لكي ترتسم فيه المعقولات.

ويقيم ابن باجة مفاضلة بين هذه المراتب الثلاث معتبراً أهل المرتبة الأولي في بداية طريقهم، وأهل المرتبة الثانية في منتصف الطريق، أما أهل المرتبة الثالثة فهم الذين وصلوا. يقول ابن باجة: "فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس منها فيرونها بل يرون الألوان كلها في الظل. فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأي الألوان في الظل وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل. ولم يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما انه لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، أما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء"[104].

---

(103) ابن باجة: المصدر السابق، ص168.

(104) ابن باجة: المصدر السابق، ص168-169.

ويرى ابن باجة أن أرسطو وصل إلى مرتبة السعداء. وفي هذه المرتبة تصير الكثرة وحدة ولا عجب في ذلك؛ إذ أن تكثر العقول إنما يرجع إلى تكثر المعقولات في حين أن الاتصال بالعقل الفعال إنما يعني الاتصال بعقل واحد. معقوله هو بعينه، ولذلك فسائر السعداء واحداً بالعدد لا فرق بينهم إلا فيما أضربه ابن باجة مثلاً حين قال: "لو أقبل ربيعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفاً فرأيناه في هذا الزى، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشناً وفي رأسه الحلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزراقاً ودبوساً، فسيق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم"[105].

وهكذا الواصلون إلى مرتبة السعداء إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة يستمدونها من العقل الفعال الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال الكثرة إلى حال الوحدة وهذه هي الغاية التي من أجلها وجد الإنسان بما هو إنسان وبها يحقق كماله[106].

3 - العقل والوجود

اهتم ابن باجة بدراسة مشكلة الوجود اهتماماً كبيراً شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة العرب سواء الذين وجدوا في المشرق العربي أو المغرب العربي.

فقد اهتم ابن باجة بفلسفة أرسطو الطبيعة وعني بشرحها وتفسيرها فشرح له كتاب "السماع الطبيعي" الذي يعد من أكبر النصوص التي تركها لنا ابن باجة، وكتاب "الآثار العلوية" و"الكون والفساد" و"الحيوان"، كما عني بوضع عدة مؤلفات في الجانب الطبيعي تهتم بدراسة الزمان والكائنات الحية والاسطقسات وماهية الشوق الطبيعي، تأثر فيها بآراء أرسطو في طبيعياته، وما خلفه لنا ابن باجة في هذا المجال يدل على أنه برع فيها وبلغ فيها مبلغاً عظيما.

---

(105) ابن باجة: رسالة الاتصال، ص170.

(106) د. رجاء احمد على: النفس عند ابن باجة، ص59.

ومن الملاحظ أن ابن باجة لا يفصل فصلاً تاماً بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية حين دراسته للوجود؛ حتى يمكن القول بأنه قد يضفي على بعض المجالات التي يدرسها داخل النطق الفيزيقي بعض الدلالات الميتافيزيقية، ويعد هذا شيئاً طبيعياً عند فلاسفة العرب ولا غرابة فيها، فكما يرى أستاذنا د. عاطف العراقي أنه من الصعب الفصل بطريقة حاسمة بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية عند فلاسفة العرب، إذ يبدوان أحياناً كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد، ولكن يمكن القول بأن هذه مشكلة يغلب عليها الطابع الفيزيقي وتلك مشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي[107].

إن دراسة ابن باجة للوجود تتطلب بحثاً خاصاً بها، ودراسته تفصيلاً مما لا يتحمله نطاق بحثنا، ولذلك ستقتصر دراستنا هنا على بيان كيفية اعتماد ابن باجة على العقل في دراسته للوجود. من خلال رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل. ويتضح ذلك من خلال موقفه من المسائل الآتية وتفسيره لها: قدم العالم مشكلة الفيض، تفسير الظواهر الفلكية.

(أ) مشكلة قدم العالم

لا شك أن هذه المسألة تعد من أهم المسائل التي كانت سبباً للخصومة بين الفلاسفة والمتكلمين. هؤلاء (أي المتكلمون) يرون أن القول بقدم العالم على أي نحو كان وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة، ومساوقته له تعالى في الزمن يعتبر إنكاراً للخلق وتعريضاً لوجود الله للجحود ! وذلك لأنهم يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم، فلا يتصور كون العالم مخلوقاً لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدوماً فيها، بل كان الله هو الموجود وحده، أما الفلاسفة لا يرون في القول بالقدم إنكاراً للخلق، ولا تعريضاً لوجود الله للجحود فإنهم يرون أن من العسير حقاً تصور " الخلق والحدوث

---

(107) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف، ط5 1992، ص107.

" للعالم دون أن يسبقه " العدم أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم زمان كان معدوماً فيه، إلا أنهم يرون فيما يتصل بالعدم أنه يكفي أن يتقرر عقلاً أن العالم ما كان يوجد من نفسه لو لم يوجده الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته. وكذلك رفع الزمان بين وجود الله ووجود العالم عنه بعد ذلك، وأما مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل عن الله، فيكفي في هذا أن يقال بحق بأن المخلوق هو المعلول عن الخالق وان لم يتقدم الفاعل عنه بزمان[108].

ولم يكن موقف ابن باجة من القول بقدم العالم موقفاً مشروعاً في ذلك الوقت؛ نظراً للهجوم القوى والشرس الذي شنه الغزالي على الفلاسفة وتكفيره من قال منهم بقدم العالم. وبالرغم من ذلك تحمس ابن باجة لموقفه العقلي دون خشية أو رهبة وأعلن صراحة القول بقدم العالم مؤيداً ذلك بالحجج والبراهين العقلية التي يمكن إيجازها في أربعة براهين هي: أزلية الحركة وأزلية الزمان، وأزلية المكان، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تفسر ظواهر الكون[109].

وتعد نظرة ابن باجة في هذا المجال نظرة عقلانية في المقام الأول حيث إنه قد أكد على العلاقة الضرورية - كما بدا لنا - بين الأسباب والمسببات، والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

(ب) ابن باجة ومشكلة الفيض

رأينا إنه لكي تكتمل الصورة ويتجلى لنا دور العقل في الفلسفة الطبيعية لابن باجة أن نعرض الآن لموقفه من مشكلة الفيض. وهل كان ابن باجة من القائلين بالفيض أم لا؟

---

(108) د. محمد يوسف موسي: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، 1959، ص199.

(109) لمزيد من التفاصيل انظر: غيضان السيد على: الفلسفة الطبيعية والإلهية، دار التنوير، بيروت، 2009، ص249-253.

في محاولة للإجابة على هذا التساؤل ذهب أحد الباحثين المعاصرين[110]. إلى القول بأنه ليس بأيدينا من آثار ابن باجة ما يسمح بالزعم بأنه كان من القائلين بالفيض سواء تعلق الأمر بالمستوى الانطولوجي أو بالمستوى المعرفي، كما أننا لا نملك أيضاً نقداً باجياً مباشراً لما اصطلح على تسميته بنظرية الفيض. يعد هذا القول صحيحاً بالرغم من أن لفظ الفيض قد ذُكر في إحدى عشرة رسالة من مجموع اثنتي عشرة رسالة هي مجموع رسائل هذا القسم"[111]، وأن لفظ الفيض أيضاً قد وضع عنواناً لرسالتين متتاليتين هما الرسالة السابعة التي تحمل عنوان "فيض العلم الإلهي" والرسالة الثامنة وعنوانها "في الفيض والعقل الإنساني والعلم الإلهي"[112]. وإن كان بعض الباحثين[113] الذي استغل تأثر ابن باجة الشديد بالفارابي واعتماد مصادر فلسفته الرئيسية على آراءه، وأنه دائماً ما يتبع خطاه وينسج على منواله، واستنتج من ذلك أن تفكيره هو مجرد صورة مكررة لتفكير الفارابي الذي قال بالفيض، ولذلك عدة من القائلين بالفيض.

ولكن لا يمكن لأحد أن يقول بأن ابن باجة قد قال بالفيض؛ لأن هذا يتنافى مع مذهبه بصورة عامة، وإن الفيض إنما قد قال به فلاسفة المشرق العربي دون فلاسفة المغرب الذين رفضوا القول به. كما أنه لا يوجد نصاً صريحاً يدل على أن ابن باجة قد قال بالفيض أو أنه من أنصار القائلين به، وإن كان قد ذكره في مواضع عديدة إلا أن هذا لا يعني أنه قد قال به، فقد يكتب مثلاً باحث ما كتاباً يسميه (العنقاء) وينتهي في آخر هذا الكتاب إلى إنكار وجودها.

---

(110) د. جمال الدين العلوي: مقدمه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ت، ص58.

(111) انظر د. جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (المفاهيم المستعملة في رسائل القسم الثاني، ص66-72.

(112) انظر: د. جمال الدين العلوي: مقدمه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة، ص179- 181؛ وانظر: أيضاً جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983، ص57، 59.

(113) د. يحيي هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1966، ص155.

(جـ) تفسير ابن باجة للعالم الطبيعي:

بعد أن تحدثنا عن قدم العالم عند ابن باجة وكيفية صدوره عن الله تعالي، نتحدث الآن عن كيفية تناول ابن باجة لهذا العالم نفسه، وإلي أي مدي كان للعقل دور في دراسة العالم عنده يتخذ ابن باجة من تأليف العالم من العناصر الأربعة، ومن حركة النقلة أساساً لتقسيم العالم إلى قسمين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، وهذه القسمة للعالم أخذها ابن باجة عن أرسطو[114]. ولما كان كلا العالمين متمايز عن الآخر. يرى ابن باجة أن عالم ما فوق فلك القمر يتميز عالم ما فوق فلك القمر بالأزلية والأبدية أي أنه لا كون فيه ولا فساد، فمن خصائص أجرامه أنها غير متكونة ولا فاسدة، ولا تقبل النماء ولا النقصان، ولا الاستحالة الأثيرية، وهي مرتفعة عن أنواع التغيرات التي تلحق الكائنات الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة[115]. وترجع سرمدية عالم ما فوق فلك القمر إلى طبيعة حركة المادة المكون منها. وكانت حركة عالم ما فوق فلك القمر حركة دائرية؛ لأنه اتخذ شكلاً كروياً، ولما كان الشكل الكروي هو أفضل الأشكال في نظر الأقدمين كانت الحركة الدورية أفضل الحركات وهي وحدها مستديمة وواحدة وأزلية[116]. بينما يتركب عالم ما تحت فلك القمر من الأجسام البسيطة والأجسام المركبة؛ ولذلك كان قابلاً للكون والفساد، فهو يسمي أيضاً عالم الكون والفساد.

وهكذا قدم ابن باجة تفسيره للعالم الطبيعي بشقيه محاولاً الربط بين العالم العلوي والعالم السفلي. وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل، رافعاً شعار العقل في بحثه للطبيعة مبتعداً عن مجال القول بالعادة أو الاقتران وإن كان يحسب لابن باجة تناوله العقلاني للعالم الطبيعي وربط الأسباب بالمسببات فإننا أيضاً لا نستطيع

(114) د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص136.
(115) د. زينب عفيفي: المرجع السابق، ص137.
(116) د. زينب عفيفي: المرجع السابق، ص137.

أن نعيب عليه في العديد من الأخطاء المتعلقة والناتجة عن التصور القديم للأفلاك ذلك التصور الذي أصبح في نظر العلم الحديث لا أساس له، أي أنه لا يصح أن نقيم من عاش في القرن الثاني عشر على ضوء الإمكانيات الموجودة في القرن الحادي والعشرين.

4 - العقل والله

ويعد هذا الجانب في فلسفة ابن باجة من الجوانب المهمة التي تشهد باتجاه ابن باجة العقلي وكيف أنه تمسك بالعقل والبرهان. وسوف نتناول في هذا الجانب أدلة ابن باجة على وجود الله وهل قام ابن باجة بالفصل أم بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وما هو رأي ابن باجة في الرسل والأنبياء:

(1) أدلة ابن باجة على وجود الله

كان منتظراً من ابن باجة أن يقدم دليلاً أو أكثر على وجود الله شأنه في ذلك شأن كل السابقين عليه أو اللاحقين به بدءاً من الكندي وحتى ابن رشد. بل يمكن القول بأنه كان لزاماً عليه أن يقدم ذلك خاصة بعد حملة الإمام الغزالي الشعواء على الفلاسفة وذهابه إلى أنهم قد وقعوا في التناقض حينما قدموا أدلة على وجود الله في حين أنهم قالوا بالقدم، فالغزالي يرى أن من يقول بحدوث العالم هو الذي يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله، أما القائل بالقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم[117].

ولا شك أن الغزالي قد فاته التمييز بين ما يقصده الماديون وبين ما يقصده الفلاسفة، حيث إن الماديين يرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً أزلياً لا خالق له، أما الفلاسفة فيقصدون بالقدم قدم المادة الأولى أساساً مع الإقرار بأن العالم له صانع وهو الله.

وإذا كان ابن باجة لم يقدم على تفنيد أراء الغزالي فقد يكون مرد ذلك

---

(117) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص127.

ألا يكون قد وصل إليه كتاب الغزالي الموسوم بـ "تهافت الفلاسفة". إلا إنه مع ذلك قدم أدلة على وجود الله[118]. يمكن استنباطها من نصوص مختلفة له، منها:

- **البرهان الطبيعي (دليل الحركة)**

يرى ابن باجة " أن الحركة لازمة بالطبيعة وكأن الطبيعة بها حية فإن الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصها بها وأعرف عند الحس، ولذلك الذين يموهون في الموتى أنهم أحياء يرومون أن تظهر لهم حركة ما والقول في وجود الحركة لازم للرأي في العالم، وكل من يروم أن يقول في صفة العالم أشياء فهو يضع حركة"[119].

هذا هو برهان ابن باجة الرئيسي والأساسي على وجود الحركة، فبواسطة الإدراك الحسي وبواسطة التجربة التي هي بدورها محصلة الإدراك الحسي يتأسس وجود الحركة، ليرتقي بعد ذلك إلى المحرك الأول القريب ثم المحرك الأول البعيد وهو المحرك الأول بإطلاق عبر تراتبيه الحركات التي تبدأ بالأدنى وتنتهي بالأعلى"[120]. فابن باجة يثبت أولاً وجود الحركة كي يستطيع أن يثبت وجود المحرك الأول البعيد، لأن إثبات أحد طرفي السلسلة التراتبية للحركات أمر أساسي لإثبات وجود الطرف الآخر وفي ذلك يقول ابن باجة: "إن كل متحرك فعن شيء ما يتحرك وحركته من غيره وذلك إما أن يحرك وهو يتحرك وإما أن يحرك ولا يتحرك، فواجب أن يكون هنا محرك أول لا يتحرك عن غيره، فإنه إن لم يكن محرك أول لم يكن محرك آخر، لأنه إن مر إلى غير نهاية لم يكن هناك أول، وإذا لم يكن أول فليس هناك أخير"[121].

---

(118) نود أن نشير إلي أن ابن باجة لا يحدد أسماء لهذه الأدلة ولا يفصل بين دليل وآخر وكل ما نجده لديه مجموعة من الأفكار يمكن أن تؤدي بنا إلي الذهاب بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله، القول بعدد لهذه الأدلة وتحديد أسماء لها إنما هو مجرد اجتهاد من الباحث.

(119) ابن باجة: شروحات السماع، ص151-152.

(120) معن زيادة: الحركة من الطبيعية إلي ما بعد الطبيعة، ص160.

(121) ابن باجة: شروحات السماع، ص174.

إذن فإنه يرى أن إثبات وجود أحد الطرفين ينفي إمكانية تسلسل الطرف الآخر إلى ما لا نهاية، وكأنه يريد القول بأن الإمساك بأحد طرفي السلسلة هو إمساك بالطرفين معاً في آن واحد وذلك بأن يذهب إلى أنه ما دامت هناك حركة فإنه يلزم عن هذا وجود متحرك وإلا فبما تكون الحركة؟! وما دام هناك متحرك فإن لهذا المتحرك محرك حيث إن كل متحرك فله محرك وهذا المحرك متحرك بدوره، ولأنه متحرك فله محرك، حتى نصل إلى محرك أول لا محرك له، أي أن سلسلة المحركات لا يمكن أن ترتد إلى غير نهاية وأنه لابد لهذه السلسلة من أن تنتهي عند محرك أول لا محرك له دائم الوجود، واحد لا جسم له ولا عظم.

والجدير بالذكر ونحن بصدد الحديث عن برهان الحركة أن نقول أن آراء ابن باجة في علم الطبيعة قد تضافرت مع آرائه الفلسفية الميتافيزيقية في ضرورة التوقف عند حد أقصي لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي لإثبات أن ثمة علة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة، وتلك العلة المحركة التي لا تتحرك هي ما أطلق عليها ابن باجة " المحرك الأول بإطلاق" أو "المحرك الذي لا يتحرك" وهو مصدر كل حركة، وما من حركة إلا وترتد إليه[122]

وقد وصف ابن باجة هذا المحرك بعدة صفات منها أنه غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض؛ لأنه لو كان متحركاً لكان منقسماً إلى جزئين جزء محرك وجزء متحرك ومن ثم لتساءلنا بنفس الطريقة ما هي علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها؟! وهكذا يقودنا التساؤل إلى افتراض وجود محرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره وهو واحد أزلي، سرمدي دائم، معطي الدوام، لا عظم له ولا جسم. ومن ثم يكون الله.

- دليل الممكن والواجب:

بالرغم مما يذهب إليه د. معن زيادة في القول بأن ابن باجة لم يقدم

---

(122) ابن باجة: المصدر السابق، ص107.

سوى البرهان الطبيعي كدليل على وجود الله[123]. إلا أن نصوص ابن باجة تشير إلى القول بوجود دليل آخر هو دليل الممكن والواجب الذي قد يكون قال به تحت تأثير الفارابي الذي تأثر به كثيراً كما سبق القول مراراً. يقول ابن باجة: "ومتي كان الفاعل له فاعل، وتسلسل إلى ما لا نهاية له، وجب ألا يوجد موجود بوجه، إذ ما لا نهاية له من الفاعلين غير موجود فلذلك يجب بالضرورة أن ينتهي الفاعلون إلى فاعل أول واجب الوجود بذاته وهو السبب الأول"[124].

أي أن ابن باجة يقوم بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقلياً كي يخلص إلى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين: واجب الوجود. وينقسم واجب الوجود إلى واجب الوجود بغيره وهو الذي لا يوجد بذاته بل بغيره، وواجب الوجود بذاته هو الذي لا يكون وجوده بغيره، وإذا فرضناه غير موجود لزم عنه محال يقول ابن باجة: "وبين أن واجب الوجود بذاته لا يكون وجوده بغيره إلى ما لا نهاية له، والواجب الوجود بغيره لا يوجد بذاته فمتي رفع الغير الذي هو به وجوده كان ممتنع الوجود بذاته. فإذن متي أخذ وجوده بغيره وجب وجوده، ومتي أخذ وجوده بذاته كان ممكن الوجود، إما أن يوجد وإما أن لا يوجد. لأنه بالإضافة إلى غيره يوجد وبرفع هذه الإضافة لا يوجد وهو بحسب ذاته معرض لأحد الوجهين إلى وجود وإلى لا وجود، وهذا هو من طبيعة الممكن"[125].

ويبرز الجانب العقلي في هذا الدليل حيث يستخدم ابن باجة مبدأ العلية لإثبات تناهي الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود؛ حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلى ما لا نهاية؛ لأن ما لا نهاية له من الفاعلين غير موجود، بل لابد له من سبب أول تنتهي إليه وهذا السبب الأول هو واجب الوجود بذاته. يقول ابن باجة: "والواجب الوجود بذاته لا

---

(123) د. معن زيادة: المرجع السابق، ص199.

(124) ابن باجة: في الواجب الوجود والممكن الوجود، ص188.

(125) ابن باجة: المصدر السابق، ص188.

يكون وجوده بغيره، فليس له سبب عنه كان وجوده ولا فاعل له ولا صورة في مادة ولا غاية ولا له أجزاء كان عنها وجوده، فهو واجب الوجود بذاته من كل الجهات، فهو واجب الوجود بذاته وسبب الوجود لكل ما سواه، وكل ما سواه واجب الوجود به، فهو السبب الأول والواحد بذاته البريء من أنحاء النقص الكامل الوجود، وليس وجوده لسواه وليس يمكن أن يكون وجوده إلا له، فقد انفرد به"[126].

وهكذا استدل ابن باجة على وجود الله بهذين الدليلين اللذان يعتمدان أولاً وأخيراً على العقل خاصة فيما يتعلق بالدليل الأول (دليل الحركة)، أما الدليل الأخر فيوجه إليه بعض النقد على لسان أستاذنا د. عاطف العراقي الذي يرى أن قسمة الموجود على الطريقة الفارابية إلى ما له عله وما ليس له عله، ليس من الأشياء الواضحة بذاتها، أي ليس من الأمور اليقينية العقلية كما يرى أن فكرة الامكان تعتمد على مقدمات جدلية قد تؤدي إلى نفي العلاقات بين الأسباب ومسبباتها[127].

(ب) العلاقة بين الفلسفة والدين

اهتم معظم فلاسفة العرب بالتوفيق عموماً، فنراهم يوفقون تارة بين المذاهب التي تبدو متعارضة كمحاولة الفارابي التوفيق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو وذلك في كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس " أو كمحاولات أكثر فلاسفة العرب الذين ذهبوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة.

والتوفيق هو"مذهب أو منهج أو طريقة تحاول الجمع والتأليف بين مجموعة من الآراء التي تبدو متعارضة وذلك على أساس دقيق ومعقول"[128].

---

(126) ابن باجة: المصدر السابق، ص189.

(127) د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط6، 1993، ص113-114.

(128) د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية " مصطلحات وشخصيات (مادة توفيق)، ص31.

وبناءً على هذا التعريف هل يمكن الحديث عن عملية توفيق بين الدين والفلسفة لدى ابن باجة؟

يمكن القول بناءً على ما تقدم أن ابن باجة كان حريصاً على بيان أهمية العقل حيث إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقية على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام، بل أن العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين. فربما يكون تقديس ابن باجة للعقل وإعلائه لأهميته ومكانته هو رد فعل لمحاولة الغزالي هدم الفلسفة وتهميشه لدور العقل في المشرق العربي، بحيث تكون محاولة ابن باجة هي الطرف المناقض لرأي الغزالي.

وإذا أعملنا النظر فيما تركه لنا فلاسفة العرب جميعاً وجدنا لديهم اتجاهات توفيقية بين العقل والنقل خلا ابن باجة؛ فالكندي (فيلسوف العرب) يوفق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة في كثير من رسائله[129]. كما يميز ويوفق أيضاً بين طريق الإلهام الإلهي وطريق الاكتساب البشري في مواضع متفرقة من رسائله. كما نجد كل من الفارابي وابن سينا يحاولان التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال دراستهما للعديد من المشكلات الفلسفية ومن بينها مشكلة الفيض أو الصدور ومشكلة خلود النفس ومشكلة النبوة ومشكلة السعادة والبحث في الصفات الإلهية والتدليل على وجود الله[130].

وما يقال عن فلاسفة المشرق العربي من حيث اهتمامهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة يقال أيضاً عن ابن طفيل وذلك في قصته " حي بن يقظان " كما اهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بمسألة التوفيق كما سيتبين في الفصل القادم.

إذن فعدم سعي ابن باجة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر له دلالته الخاصة حيث إنه يضع العقل في أعلي مرتبة مؤكداً على القدرة الذاتية للإنسان

(129) انظر على سبيل المثال: الكندي: رسالة إلي المعتصم بالله في الفلسفة الأولي، تحقيق د. الأهواني، ط1، عيسي البابي الحلبي، القاهرة، 1948.

(130) د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية " مصطلحات وشخصيات، (مادة توفيق)، ص32.

من حيث هو إنسان، ومؤكداً أيضاً - على حد قول أحد الباحثين[131] - على الإبداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو آداه مكتفية بنفسها معرفياً، يهتدي بها الإنسان إلى الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشع من داخله، فالعقل عند فيلسوفنا مكتفياً بذاته ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضي طبعه الذي فطر عليه بعيداً عن أي وصاية من الخارج أو أي عون يزوده به "النقل".

وهنا يمكننا القول مع أستاذنا د. عاطف العراقي بأننا نجد لدي ابن باجة نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى[132]. ويمكن الاستدلال على هذا القول من خلال النقاط الآتية:

1 - إن عدم قيام ابن باجة بعملية التوفيق بين الدين والفلسفة مخالفاً بذلك كل الفلاسفة العرب، ألا يحمل هذا بين طياته قولاً بالفصل وإعلاءً للفلسفة وللعقل على ما سواهما، وذلك إذا استعملنا فكرة التحليل الوجودي للصمت - بالرغم من كونها فكرة عدمية صرفة -.

2 - إعلاء ابن باجة للطريق الصاعد أو طريق العقل على الطريق الهابط أو طريق الوحي أو بصيغة أخرى تفضيله للفلاسفة على الأنبياء كما يظهر من خلال حديثه عن أولئك الأفراد الإلهيين وإنه - كما يرى أحد الباحثين - لم يكن يقصد الإشارة إلى الأنبياء وإنما إلى الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص، وعلى أي حال فإن ابن باجة قلما يذكر الأنبياء وهو حين يفعل ذلك فإنه يتحدث عنهم بعبارات غامضة، وكأنه لا يريد الإفصاح عن قناعته الشخصية في تفضيله الفلاسفة على الأنبياء[133].

---

(131) د. جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1996، ص9-10.

(132) د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل، ص114؛ وأيضاً د. قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، 1960 ص169؛ وأيضاً د. عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، مكتبة منيمنة، بيروت، 1945، ص31.

(133) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص39.

3 - يرى ابن باجة أن الذين يعتمدون على العقل في تحصيل المعرفة هم أصحاب الرأي الصادق. وحين يفرق بينهم وبين الذين يكتسبون المعرفة عن طريق الحدس والإلهام يعتبر أن أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام؛ لأنهم يعرفون المقدمات والوسائط والنتائج، في حين أن أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات[134].

إذن فهو يفصح عن حقيقة ما يجول في نفسه وعن إيمانه المطلق بالعقل وقدرته؛ إذ يجعل الفلاسفة وحدهم هم الذين يعرفون التصورات والبراهين، لينتهي من ذلك إلى أن يجعلهم هم دون غيرهم الذين يستطيعون تحصيل المعرفة التامة، وهم وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة.

4 - عدم وجود أي أثر للدين في مدينته الفاضلة أو في مدينة المتوحدين باستخدام لغة فيلسوفنا، حيث إن ابن باجة يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر[135].

ومن هنا كان كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على إدراك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال. والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي، أقل درجة من الاتصال بهذا العقل عبر النظر العقلي، وهكذا فإن ما تحتاجه المدينة الفاضلة إنما هو الفيلسوف أما النبي فهو أشد ما يكون حاجة إليه في المدينة غير الكاملة[136].

5 - وما يؤكد صحة القول بالفصل بين الدين والفلسفة عند ابن باجة وعدم سعيه إلى التوفيق بينهما هو إننا إذا كنا نجد الدين يدعو إلى المشاركة والتعاون والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التي تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان إلا أننا نجد عند ابن باجة نوعاً من التفرد، نوعاً من البعد، بل

(134) د. معن زيادة: المرجع السابق، ص39.

(135) د. العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل، ص117

(136) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص39.

التزاماً تاماً بالابتعاد عن الجماهير. ولكن الأمر ليس كما يتراءى للبعض أن ابن باجة يطلب الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية، فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التي يأمر بها المتنسكون ولكن الحقيقة أن العزلة التي يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعاً عن الناس وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلاً بالمجتمع، غاية الأمر أن يكون دائماً أمير نفسه وسيد شهواته وألا ينسحب في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية وبعبارة أخرى أن يتمركز في نفسه ويشعر دائماً أنه مثال يحتذى، ومشروع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع في هذا المجتمع[137].

فدعوة ابن باجة إذن ليست دعوة إلى انعزال الناس كافة ولا إلى مخالطتهم كافة، فإنه إذا كان يدعو إلى العزلة والابتعاد عن مشاركة الإنسان العادي (الجمهور) في أفعاله فإنه في الوقت حينه يدعونا إلى الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة. ويرى أن هذا أفضل من الاتصال بالشبان؛ لأن الشيوخ في أفعالهم أقرب إلى المتوحدين، والشبان في تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد[138]. أي أنه يدعو إلى مخالطة أهل العلوم والابتعاد عن غيرهم، وفي ذلك يقول ابن باجة: "والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسميه، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا، ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة"[139].

وأياً ما كان الأمر فالانعزال عن الجمهور والبعد عن المجتمع حتى لو

---

(137) د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار أحياء الكتب العربية، 1948، ص38؛ وأيضاً: د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، راجعه: عباس العقاد، ود. زكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ص276.

(138) د. العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل، ص117.

(139) ابن باجة: تدبير المتوحد، ص90؛ وأيضاً: عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل جديد) الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ط1، القاهرة، 2000، ص204.

كان جاهلاً فإن ذلك يعد منافياً لروح الدين الذي يرى أن على الفرد محاولة إصلاح المجتمع وعدم تركه وانعزاله، فالدين النصيحة لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم، عالمهم وجاهلهم، والدين المعاملة والاختلاط وليس الانعزال فالمؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا. إذن فابن باجة بهذا القول ينافي المعتقدات العامة لدي المسلمين ويختلف مع الدين اختلافاً كلياً ذاهباً في تمجيد العقل إلى أعلى مداه متجاهلاً بجواره الأديان والشرائع الأمر الذي يمكن القول معه بأن الفارابي -أستاذ ابن باجة -قد جعل العقل النقطة المركزية لاهتمامه، وأولاه رتبة سياسية بأن جعله قمة المجتمع أو ملك المدينة، إلا أن الفارابي لم يصل إلى درجة ابن باجة في تمجيد العقل وإعلائه لدوره.

وقد عبر بعض الباحثين العرب عن هذه النتيجة السابقة وبنوع من المبالغة حيث نجد أحدهم يقول: "لعل ابن باجة - من بين فلاسفة العرب - الوحيد الذي يستحق لقب فيلسوف، فهو أول من فصل البحوث الدينية عن البحوث العقلية، وعزل العامة جملة واحدة عن الفلسفة، ولهذا لم يتقيد الفلاسفة المغاربة لا بالدين ولا بالعامة، فقد فصلوا الفلسفة عن الدين ولعل لسان حالهم يقول... إن العقل يغني عن النقل وعلى صاحب الفطرة الفائقة أن يعلم نفسه بنفسه دونما حاجة إلى سماء أو وحي، فالإنسان يستطيع بمجرد تطور قواه الادراكية وبالدرس والتأمل وبانتفاعه بحسنات الحياة وابتعاده عن مفاسدها، أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق عن الله، وأن يبلغ من ثم السعادة القصوى والغبطة العظمى"[140].

ننتهي من ذلك كله بأن ابن باجة هو الذي فصل أول ما فصل البحوث الدينية كلية عن البحوث العقلية وعزل العامة جملة عن الفلسفة. ولم يذهب في أي محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين. فكما يقول د. معن زيادة: "فقد رفض أي مساومة بين الموقف الفقهي من جهة والتفسير الفلسفي العقلاني من جهة أخرى"[141].

---

(140) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية.

(141) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص40.

(ج) بعث الرسل:

يقول ابن باجة: "وإن صالح السلف قالوا إن الإمكان صنفان: صنف طبيعي وصنف إلهي. فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه. وأما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية. ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية، لما أراد عزّ اسمه من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس وهو العلم"[142]. ويعد هذا النص القصير ذو دلالة مهمة؛ فهو يلخص إلى حد بعيد جميع النصوص التي ورد فيها ذكر الأنبياء والرسل، حيث إنه يتحدث عن ضرورة بعثهم، وطبيعة عملهم التي هي إخبار الناس بالإمكانات الإلهية.

والإمكان كما يصفه ابن باجة هو الوصول إلى الحقيقة والاتصال بالعقل الفعال وبلوغ السعادة القصوى والغبطة العظمي. والإمكان عنده كما ورد في النص السابق صنفان: صنف طبيعي وهو الذي يعتمد على العقل، وآخر إلهي وهو الذي يدرك بمعونة إلهية بواسطة الأنبياء والرسل.

كما يبين لنا أيضاً هذا النص حقيقة مهمة تحمل تفسيراً خاصاً لعدم وجود الأنبياء في مدينته الفاضلة أو مدينة المتوحدين؛ حيث إنهم معتمدون على الامكان الطبيعي الذي يساعدهم على الاتصال، أما الذين يعجزون عن الاتصال بهذا الامكان الطبيعي فإن الله يرسل إليهم الأنبياء والرسل ليرشدوهم إلى ما يوصلهم إلى الاتصال. يقول ابن باجة: "ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى"[143]. ولذلك جعل ابن باجة الأنبياء والرسل من لوازم المدينة الناقصة أو الغير كاملة على حد قوله.

خلاصة القول أن الله يرسل الرسل والأنبياء إلى هؤلاء الذين لا

(142) ابن باجة: رسالة الوداع، ص141.

(143) ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ص176؛ وانظر أيضاً:
M. S. H. AL Masumi: Avempace - the Great Philosopher of Andalus, P. 101.

يستطيعون التحرر من الآراء الخاطئة - التي تعتمد على الوهم والخيال وتدور حول الأهواء - وهم رعايا المدن غير الكاملة، أما الإنسان الذي يحق له أن يكون عضواً في مدينة المتوحدين هو الإنسان الذي يرى أن العلم النظري وسيلة يكمل بها الإنسان ويبلغ بها غايته القصوى. فسكان هذه المدينة لا يحتاجون إلى أنبياء أو رسل وإنما يحتاجون العقل فقط ويعتمدون عليه أولاً وأخيراً. وما يؤكد ذلك أن ابن باجة يذكر عقب النص السابق من رسالة الوداع الحديث الشريف مؤثراً إياه عن النبي صلي الله عليه وسلم " خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر. فقال وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أحب إلى منك"[144].

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن ابن باجة إذا كان قد استغنى في مدينته الفاضلة عن الأطباء والقضاة وهم عصب كل مدينة. فأولي به أن يستغني عن الأنبياء والرسل وما جاءوا به من أديان وشرائع، فقد تجاهلهم وتجاهل شرائعهم حتى لا يبقي غير العقل هادياً للإنسان ومرشداً، فإذا ما تأتي له أن يتحدث عنهم كان حديثاً مقتضباً جداً رفعاً للعتب وذراً للرماد في الأعين[145].

فقد حل العقل إذن محل كل شيء عند ابن باجة، فالإنسان عنده - وعلى حد تعبير أحد الباحثين[146] - يستطيع بهدي من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج أن يصل إلى إدراك المدركات أو يفعل الخير لذاته وبذاته ويتجنب الشر.

وإذا كان ابن باجة يذكر الأفراد الملهمين والأنبياء، فهو لم يتجاهلهم كليةً، وهو يرى أنهم يتلقون الهاماتهم من العقل الفعال، إلا أنه أنكر أن يكون لهم أي دور في وضع المدينة الكاملة، فلقد كان اهتمامه منصباً بالدرجة

(144) انظر ابن باجة: رسالة الوداع، ص141.

(145) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، ص438.

(146) د. جابر عصفور: أنوار العقل، ص9، 10.

الأولى على المتوحد وتدبيره، الأمر الذي يمكن تحصيله فقط عن طريق العقل لا عن طريق الوحي[147].

وهكذا ينتهي ابن باجة دائماً إلى النتيجة نفسها عند مناقشة أي مشكلة حيث يجعل العقل في المرتبة الأولي جاعلاً ما سواه في مرتبة أدنى، فجل اهتمامه منصباً على العقل في المرتبة الأولى والمقام الأول.

فلقد كان ابن باجة مخلصاً لاتجاهه العقلي إلى أبعد الحدود، فلقد أبدى لكل ما سواه نوعاً من اللامبالاة وعدم الاكتراث حتى لو كان ما سواه هم الأنبياء والرسل أنفسهم؛ كي لا يبقي غير العقل هادياً ومرشداً لمتوحده أو إنسانه العقل أو الإلهي.

(147) معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة، ص40.

الاخلاق عند ابن طفيل

أ. م. د. سامي شهيد الميالي*

المقدمة:

يمثل ابن طفيل حلقة الوصل بين ابن باجه وأبن رشد ولا سيما في الميدان الاخلاقي، بعد أن أخذ هذا الفيلسوف بالإنسان (العقل) من دائرته الاجتماعية (المحيط) والمؤثر إلى عالم (مستقل) يقوم على فكرة (التجلي) العقلي للمتوحد، الذي وجدناه (غريباً) عند ابن باجه وهو يعيش بين أهله وناسه ليسّخر هذه الغربة (الاجتماعية) لصالح العبقرية الأنسانية إن كان على الصعيد (المعرفي) أم على الصعيد الاجتماعي، وفي الميدانين الطبيعي والأخلاقي اعتماداً على (العقل) لينشيئ (حي) نظاماً معرفياً (تجريبياً عقلياً) ينبني عليه كامل المشروع الأخلاقي لابن طفيل لتلتقي في نهاية المسيرة الحقائق الدينية مع الحقائق الكونية، بناءَ على وسائل (حي) وقيمة (التجريبية/ العقلية/ الفطرية) وهو ما سوف نتناوله هنا، على قلة ما تركه ابن طفيل من مؤلفات، لكنه أحتفظ له بمكانة متميزة وهو يتفحص المنجز الفلسفي السابق عليه ويسجل ملاحظاته النقدية على وفق منهج عقلاني، يتوجه ببيان وجة نظره الجديدة انها رباعية الفحص والنقد والتخطي والحل.

* العراق.

أولاً: حياته ومنهجه النقدي وفلسفته

1 - حياته:

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك الملقب بأبن طفيل والمتصل نسبه بقبيلة قيس العربية في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد / السادس الهجري في قرية صغيرة تدعى «وادي آش» وتوفي سنة (581هـ/ 1185م) وانه وضع العلم والحكمة على أبي بكر بن الصائغ وأن أنكر ابن طفيل التقائه ابن باجه الّا من خلال كتبه الّا أنه من غير شك كان متأثراً به من الناحية الفلسفية كما أن ابن طفيل كان مطلعاً على كتب الفارابي وأبن سينا والغزالي وقد وجه النقد إليهم في مقدمة «حي بن يقظان» وشأنه شأن فلاسفة الإسلام وموسوعيتهم العلمية لذلك اشتهر بالطب والرياضيات والشعر، وشغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وهو الذي قدم (ابن رشد) إلى الأمير حكيم الأندلس، وكان الأمير قد طلب منه أن يرشده إلى خبير بمؤلفات أرسطو ليفسرها فطلب ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذا العمل قائلاً له «أنك أقوى مني عزماً، فعليك بكتب أرسطو لأني أعرف سمو عقلك ووضوح فكرك وتجلدك، أما أنا فإن كبر سني وأنشغالي بخدمة أمير المؤمنين وصرف عنايتي كل ذلك يمنعني من الأقدام على هذا الأمر»[1]. كتب عنه الكثر من السابقين واللاحقين[2].

---

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص16.

(2) وللمزيد من المعلومات عن حياته ومكانته بين مفكري عصره نحيل القارئ إلى المصادر التالية: المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، 1963، ص311-315.

- حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد امين، دار المعارف، مصر 1966، ص10.

- ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، ص4.

- بالثنيا، انخل جنثالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترحمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص348.

- شيخ الارض، تيسير، ابن طفيل، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1961، ص9. =

2 - منهجه النقدي وفلسفته:

يبدأ ابن طفيل بنقده للفلاسفة لا لمجرد النقد الهادم بل ليبني فلسفته الخاصة به ولا سيما الاخلاقية والتي يبين فيها الخلاف بين أهل النظر وأهل المشاهدة، أي الذين يتبعون المعرفة العقلية والمعرفة الحسية إلى جانب فئة ثالثة تختص بالذين يتبعون المعرفة الحدسية، فلنقف عند ملاحظات ابن طفيل النقدية على الفارابي وابن سينا والغزالي وصولاً إلى ابن باجه:

أ - نقده فلسفة الأخلاق عند الفارابي:

الذي يهمنا من الآراء الجانب الاخلاقي من فلسفة الفارابي فيقول ابن طفيل، وأما ما وصل الينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، فقد اثبت في كتاب «المله الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لا نهاية لما بقاً لا نهاية له في حين صرح في كتاب «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وانه لا بقاء الّا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب الاخلاق شيئاً من آمر السعادة الانسانية وأنها أنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم عقب ذلك كلاماً هذا معناه، وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز[3].

= - الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي ق، 1 بغداد، 1993، ص153-154.

- القاخوري، حنا، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، بيروت، 1958، ص354.

- الشمالي، عبدة، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية واثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط4، 1965، ص617.

- جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام بلا /ص97.

- غالب، د.مصطفى، ابن طفيل، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص13 وما بعدها.

- صالح، مدني، ابن طفيل، قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، ص12 وما بعدها.

(3) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص15 وللمزيد ينظر، مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص35.

لا يقبل ابن طفيل من الفارابي رآيه في أنكار خلود النفس[4] والبعث والحشر والحساب والثواب والعقاب في الأخرة ذاهباً إلى أن الفارابي «قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم»[5].

ب - نقده فلسفة ابن سينا الأخلاقية:

أما كتب ارسطو طاليس، فقد تكفل الشيخ أبو علي (ابن سينا) بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وانه أنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائيين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابة في الفلسفة المشرقية[6]، ويؤكد ابن طفيل أنه إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب ارسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهرة دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كتاب الشفاء[7]. بمعنى ان ابن سينا قد لخص لنا في موسوعته (الشفاء) الفلسفة المشائية كما هي مع تحفظه عليها ليمارس عرض فلسفته الاخلاقية في الكتب الأخرى.

---

(4) يقول الدكتور جعفر آل ياسين أن الفارابي في مواطن عدة من رسائله أشار بقول صريح ببقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت وأنها صائرة بافعالها الحسنة إلى اقصى السعادات، وان المقصود من اضعاف خلود بعض الانفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي اكدت على تصنيف الأنفس الانسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر ومن كان اقل في خطاياه كان مصيره الالام المبرحة، ومن تطهرت نفسه فهو في أعلى عليين مع الصديقين، تلك هي نظرة الاسلام وتلك هي نظرة الفارابي بالذات وليس في موقفه هذا ما يدفع إلى القول بانه تناقض مع نفسه بل على العكس كان أميناً معها لكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام، ينظر: جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ص113.

(5) محمود، د. عبد الحليم، فلسفة أبن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة بلا، ص17.

(6) حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد امين، ص63.

(7) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار، الافاق الجديدة، بيروت، ط2، 1978، ص113.

ويرى الاستاذ «مدني صالح»[8] ان ابن طفيل يميز في ابن سينا جانبين اولهما المؤرخ الشارح الملخص، وثانيهما الفيلسوف المنهجي الهادف ضمن حدود توجه فلسفي مبتكر وان ابن طفيل يميل إلى الجانب الثاني لأنه يرى أن الجانب الاول من فلسفة ابن سينا لا يمثل الآ عرضاً لمجمل البناء الفلسفي على طريقة المشائين أتباع «ارسطو» وأن من أراد الوقوف على حقيقة فلسفة ابن سينا فليطلبها في كتابه «اسرار الحكمة المشرقية».

نستنتج مما تقدم أن ابن سينا تجاوز سبيل أرسطو في التمذهب الفلسفي وأقام لنفسه مذهباً فلسفياً خاصاً به وبأتباعه ومنهم ابن طفيل كما يخبر معلناً عن نفسه في الانتماء إلى الحكمة المشرقية وفي الدعوة إليها بأسلوب قصصي (أدبي)، ولنا أن نتصور الموقف الاخلاقي لابن طفيل وهو يتأمل فلسفة ابن سينا الاخلاقية داخل الشفاء وخارجه قياساً على موقفه من الفارابي وقضايا النفس والروح، والبعث والحياة الثانية وكيف يجري محاسبة (النفس) عن الاخطاء في الحياة الثانية وبالتالي فهي وحدها لها الحق بالتمتع بسعادة الاعمال الفاضلة في عالمها الأخر، أما الجسد فينتهي إلى عالم المادة، وهي ذات الاشكالية التي عدّها الغزالي ثالثة ثلاثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة من غير وجه حق! ولعل ابن طفيل قد أحترم الجهود التي بذلها ابن سينا في الميدان الأخلاقي وهو يتأمل النفس والفعل والعدالة والسعادة والعقل وأفعال البشر بطريقة أبداعية تحرر فيها من الاطار المشائي المعروف داخل الفكر الإسلامي أنئذ مما لا مجال للافاضة به في حدود الاطروحة.

ج - نقد أراء الغزالي الأخلاقية:

وجد ابن طفيل أن ثمة خلل منهجي في المشروع الأخلاقي الذي ندب الغزالي نفسه له ولعل الغزالي، كان معذوراً فيها لضغط الظروف المحيطة به فهو بحسب مخاطبة الجمهور يربط في موضوع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم أنه في جملة ما كفر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» أنكارهم

(8) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص44.

لحشر الأجساد وأثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب (الميزان) أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع[9].

ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه الآ ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً «فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة»[10] هذا من ناحية المنهج المعرفي في الأرتقاء من الشك إلى اليقين، أما ما يتصل بالاراء الأخلاقية فوجد ابن طفيل أن الغزالي قد ذكر في كتاب الجواهر، أن له كتباً مضنوناً بها على غير اهلها وأنه ضمنها صريح الحق، ولم يصل الاندلس منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس انها هي تلك المضنون بها وليس الأمر كذلك»[11].

ومن بين تلك الكتب كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفح والتسوية» وسواها، وهي كتب تحتوي على أشارات أخلاقية فأنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوث في كتبه المشهورة الأخرى[12].

ثم يقول ابن طفيل «ولا شك عندنا في أن الشيخ ابا حامد ممن سعد السعادة القصو ى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا[13]، مما ترك فجوة في الخارطة الأخلاقية للغزالي وبخاصة في الأندلس. يتضح مما تقدم أن ابن طفيل معرفياً كان يفضل السبيل الذي وصل إليه الغزالي في المشاهدة والكشف أما أراؤه الأخلاقية في الفعل والنفس والعقل فأبن طفيل يأخذ بفلسفته المضنون بها على غير اهلها وهي فلسفة المكاشفة والوصول وبلوغ السعادة، بعد أن وزع الناس إلى أربعة فئات، سعيد في الدنيا، شقي في الاخرة،

---

(9) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، مصدر سابق، ص113، يقارن مع الغزالي تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر بلا، ص268 و293 وما بعدها.

(10) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، مصدر سابق، ص52.

(11) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مصدر سابق، ص15.

(12) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص20.

(13) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص115.

وشقي في الدنيا، سعيد في الأخرة، وشقي في الدنيا شقي في الأخرة، وسعيد في الدنيا سعيد في الأخرة[14].

ونستطيع ان نقول أن المعرفة الصوفية التي يريد ابن طفيل أن يصل إليها هي تلك التي أشار إليها ابن سينا في كتابه «الحكمة المشرقية» وبقية كتبه العرفانية، وكذلك التي قال بها «الغزالي» لذلك يقول ابن طفيل، «ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا اليه، وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلامه (أي الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض واضافة ذلك إلى الأراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الان هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا»[15].

يتضح مما تقدم أن الغزالي حسب رأي ابن طفيل غيب مشروعه الاخلاقي خلف (لغات) يخاطب بها الناس حسب عقولهم وافهامهم مما ترك الأمر عرضة للتأويل، والتخمين وهو أمر يخرج بالفكرة الأخلاقية عن معناها الأجتماعي إلى أطارها الرمزي اللغوي، وهو أمر تجنبه ابن طفيل في نقده للسابقين عليه من الفلاسفة.

د - نقده لفلسفة ابن باجه الأخلاقية:

على الرغم من ان ابن طفيل تتلمذ على ابن باجه إلى جانب تأثره بآرائه الفلسفية لذلك وجدناه يشير إلى أن ابن باجه يقول بالمعرفة التي تتم بالذوق مما يقترب بها من الأطر الاخلاقية، يفسر ذلك قوله عن تلك المعرفة بأنها «اجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هي أحوال من أحوال السعداء، خليقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه لمن يشاء من عباده»[16] هذه

(14) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ص70 وما تلاها.

(15) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد ص17، كذا ينظر مدني صالح ابن طفيل وقصه حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1988، ص43.

(16) المصدر نفسه، ص7، تقارن مع ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالانسان، ضمن رسائل ابن باجه الألهية، ص173.

خلاصة الفلسفة الأخلاقية التي أنشأها ابن باجه وتوقف عندها ابن طفيل وهو يقول «وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر بن الصائغ ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولا شك في أنه بلغها ولم يتخطها»[17] وكأن المطلوب هو التخطي لا الوقوف عند هذه المعرفة.

إذن ابن طفيل رماه بالقصور في التفكير ووقوفه في الفلسفة الاخلاقية عند توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل دون المبينة على الكشف والذوق والأخلاق.

ويضيف قائلاً «أما الرتبة التي أشرنا إليها نحن اولاً فهي غيرها وأن كانت أياها بمعنى أنه لاينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وأنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسميه قوة الّا على المجاز»[18] وهو أمر يبني على الذوق والأختيار والارادة لينتهي بالمشاهدة بالسعادة القصوى.

وأن ابن باجه شغلته الدنيا حتى أخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته واكثر ما يوجد له من التأليف فأنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابة في «النفس» «وتدبير المتوحد»[19] واما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسه وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر ان المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءاً بيناً وأن ترتيب عباراته في بعض المواضيع غير الطريق الاكمل ولو أتسع له الوقت مالَ لتبديلها»[20].

---

(17) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص107.

(18) المصدر نفسه، ص108.

(19) حيث يقول في رسالة اتصال العقل بالإنسان مخاطباً تلميذه ابن الامام وكيف ينبغي أن يكون في السعداء أقوال اكثر من هذا صرفني عن اثباتها طول الوقت وضيق الوقت وسأثبته أن شاء الله تعالى مفسراً مبيناً وانفذبه اليك، ينظر: ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص172.

(20) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، ص12، تقارن مع ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالانسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص173.

وإذا ما استحضر ابن طفيل فلسفة ابن باجه الأخلاقية في كتابه «تدبير المتوحد» أدرك حينئذ أن الإنسان (الغريب) النابت، هو في تجمعه مثل العلامة الفارقة التي يستدل بها الناس على الاتجاه الصحيح والسلوك الحميد والسعادة المنشودة حين تضيع الحقائق وتختلط على الجماعة المفاهيم في ظروف الانحطاط مما يمنح (الحكماء والقضاة والاطباء) دوراً اخلاقياً في عملية الانقاذ الاجتماعي للعودة بالمجتمع إلى المسار الصحيح.

إن نوابت ابن باجه الذين تخطاهم ابن طفيل جملة وتفصيلاً ليخرج بهم من دائرة (التربية والأكتساب) إلى ذلك (الاستقلال) التام الذي يمكن (الانسان/ المتوحد/ المنفصل) (حي بن يقظان) من اكتشاف القيم الاخلاقية والأفعال الحميدة والسلوك الفاضل التي تقود إلى الاعتدال والتوازن والسعادة وبهذه الكيفية تخطى ابن طفيل الوضع الذي توقف عنده ابن باجه كما سنجده في ثنايا الفصل.

3 - ابن طفيل وحقيقة حي بن يقظان:

تعددت نصوص (حي بن يقظان) في التراث الفلسفي العربي الإسلامي وكالاتي:

أ - تنسب إلى حنين ابن اسحاق قصة هي «سلامان وأبسال» نقلها عن اليونانية وتدور هذه القصة حول حكيم اسمه «هرمانوس» كان له ولد اسماه «سلامان» وطلب له مرضعة أسماها «أبسال» ولما كبر الولد تعلق «بأبسال»[21].

وتأويل هذه القصة كما يشير نصير الدين الطوسي أن «الملك» هو (العقل الفعال) «وسلامان» هو النفس الناطقة «وابسال» هو القوة البدنية، وعشق سلامان لأبسال ميلهما إلى اللذات البدنية وخلاص «سلامان» رمز لبقاء الروح بعد البدن وكناية عن عقلانية أفعال هذه النفس ومسؤولية الإنسان عنها[22].

---

(21) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص25، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص35.

(22) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص25.

ب - وصلتنا قصة عن ابن سينا مؤداها أن (سلامان وأبسال) كانا أخوين وتأويلها أن «سلامان» مثل للنفس الناطقة «وأبسال» للعقل النظري المترقي في درجات الكمال عن طريق العرفان، وأمرأة «سلامان» القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، وأما «أبسال» فمعناه انجذاب العقل إلى عالمه[23].

نذكر هذا إلى جانب نص أخر وصل عن ابن سينا يحمل عنواناً صريحاً هو «قصة حي بن يقظان» وأن هذا يرمز عند ابن سينا إلى العقل الفعال وأنه يهدي الإنسان عن طريق المنطق والفلسفة إلى الوصول إلى الحقيقة العليا[24].

ج - وللسهروردي المقتول (587هـ/ 1191م) رسالة قصيرة اسمها «حي بن يقظان» أو الغريبة الغربيه، وتنطوي على سياحة أخلاقية روحية يتمثل السهروردي نفسه فيها سائحاً بين مغرب الارض ومشرقها وبين الأرض والسماء ويرى الدكتور أحمد أمين[25]، أن السهروردي أراد من نصه هذا أن يبين المرحلة الأخيرة من رحلة الترقي عند الإنسان واتصاله بالله سبحانه وتعالى وانكشاف العالم أمامه والتغلب على العقبات المادية التي تعترضه في الحياة الفاضلة وما يعكرها من شهوات وطبائع وغرائز والتي لا يمكن التغلب عليها الّا بجهد كبير والهام من الله.

فإذاً «حي بن يقظان» عند السهروردي من الناحية الأخلاقية هو الإنسان الذي اكتمل عقله وأرد أن يصل في فعله عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء، لينطبع سلوكه وحركاته وسكناته بالطابع الاخلاقي المتوازن الذي تتوحد فيه ظواهر السلوك مع بواطن المرء.

وجميع هذه القصص ذات محتوى أخلاقي الغايه فيها الأرتقاء المعرفي السلوكي من الحس فالعقل فالمشاهدة العرفانية التي يتوحد فيها (أخلاقياً) العارف بموضوع معرفته بوسيلته العرفانية.

---

(23) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، مصدر سابق، ص35.

(24) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص22.

(25) السهروردي، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل، تحقيق أحمد أمين، ص37.

د - أما «حي بن يقظان» عند أبي طفيل فيمثل الإنسان نفسه باحثاً منقباً عن الحقيقة ساعياً إلى طبعها بطابعة العقلاني الأخلاقي المنشود حتى يصل إليها بنفسه فهي تمثل تطور الإنسان من بواكير حياته وهو يرتقي من البداوة إلى الحضارة متوقفاً عند المراحل التي مر بها الإنسان «حي» من صنع الملابس والسلاح للدفاع والصيد إلى اكتشاف النار مسترشداً «بيقظان» العقل، حتى يستطيع أن يصل بواسطته إلى معرفة العالم ومعرفة الله[26]، والتصرف في ضوء تلك المعرفة بطريقة متوازنه ومسؤولة تلتقي عند الحقيقة الفلسفية والعقيديه.

«وحي بن يقظان» عند ابن سينا جاء عقلاً متفلسفاً أصبح عند ابن طفيل أنساناً عاقلاً ومتصوفاً والأخير غاية السهروردي، وبهذا يكون أنسان ابن طفيل اكثر واقعية مما وصل إليه أنسان ابن سينا والسهروردي لأختلاف موضوعات الاخلاق، فاذاً نظائر هذه القصة لاتشبهها الّا في عناوين الاشخاص وأسماؤهم بينما تخالفها في الشكل القصصي وفي الغاية الفلسفية والأخلاقية.

4 - العالم عند ابن طفيل ومغزاه الاخلاقي:

كان (حي) في تعقله لكل شيء مركز العالم، لذلك حاول أن يعرف طبيعة علاقته بالارض المحيط الجغرافي، والسماء بمكوناتها المادية وعللها الماورائية، حتى تأكد له أن جميع الموجودات التي شاهدها متغيرة متبدلة بمعنى أنها واقعة تحت تأثير الكون والفساد وأن العالم المشاهد كله حادث مخلوق (ناقص) ولا بدله من محدث يكمله ويضفي عليه علاقات حيوية، وأن الافعال التي تصدر عن المادة ليست منها أنما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة إليها في سياق من النتائج والمعلولات (المنفعلة).

وتأكد له أفتقار جميع الموجودات في وجودها إلى علة أو سبب فاعل أو موجد لابد أن تكون معلولة له سواء كانت محدثة الوجود أو قديمة، فاذا

---

(26) ابن طفيل، حي بن بقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ص37.

العالم كله بما فيه من أرض وسماوات وكواكب وما بينها وما تحتها فعله وصنعه وابداعه وخلقه ومنه الانسان[27].

ويرى الدكتور «عبد الحليم محمود» أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم أو قدمه وأنما هي فيما ينشأ عن كل من الاثنين من معان اخلاقية منبعها الإنسان وفعله وسلوكه، وهو يرى أن سواء أعتقد بقدم العالم أو حدوثه فإن النتائج عن ذلك واحدة، وهو أن هذا العالم لا بد له من فاعل أو محرك[28]، هو بمثابة الرقيب على الإنسان في دنياه، كيلا يشذ في سلوكه أو يأخذه الشطط، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم الحدوث أو حدوثه اللاحق وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه، إذ الاتصال والأنفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الاجسام وهو منزه عنها[29]، جميع ذلك يتعلق بالإنسان الذي خلق العالم من أجله ليكون خليفة الله في أرضه.

بمعنى أن ذلك الفاعل لا يمكن أن يكون جسماً من الاجسام ولو كان حسبما لكان من جملة العالم وكان حادثاً وأحتاج إلى محدث[30]، فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى أدراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لاتدرك الّا الاجسام، مما يوجب القول (بالعقل) وسيلة لأدراكه وسبيلاً لمعرفته سبحانه، من خلال الترقي المعرفي والسلوك الفاضل والرياضة الروحية.

ولما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل تصفحاً عن طريق الأعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق

---

(27) غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية (ابن طفيل)، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص54، كذا ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، مصدر سابق، ص86.

(28) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص50.

(29) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص82.

(30) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص52.

علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن اكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وتحقق له أن ذلك لا يصدر الّا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال وأنه عالم بشؤون خلقه كلاً وجزأً «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر»[31] والإنسان بعض مخلوقاته وتحت رعايته ثم انه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار وعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم،

وما زال يتبع صفات الكمال فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه حق بها من كل ما يوصف به دونه، ثم تتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها[32]، بل أدرك أن المخلوقات جميعاً تعاني من نقص لايكتمل الّا برعاية الخالق وعنايته والارتقاء إليه.

لقد شغله أمر الفاعل وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الاشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الارفع المعقول[33]، أنه التحرر من عالم النقص والتوجه بالكلية إلى عالم الكمال والجمال والجلال والنور.

وتبين له أن كمال ذاته ولذاتها أنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها آلم[34]،

---

(31) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص84، كذا ينظر محمد جلال أبو الفتوح، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، ص142.

(32) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص181.

(33) المصدر نفسه، ص79.

(34) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص183، كذا ينظر =

ذلك هو جوهر الفعل الأخلاقي المنشود بالكلية من الحكماء.

لهذا كان يقتصر السكون في جزيرته مطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الوجود الواجب الوجود وحده دون شركة من شيء اخر.

فهو يرى ان الله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء وأن الله تعالى يجب أن ينزه عن الجسميه، وبهذه الكيفية رسم لنا ابن طفيل حدود العلاقة الجدلية/ المعرفيه/ الاخلاقية بين الإنسان (العارف) (والعالم) المحدث (الناقص) والله الخالق الكامل، وصفات الله كما يراها ابن طفيل راجعه كلها إلى حقيقة ذات الله وأن علم الله بنفسه ليس زائداً على ذاته[35]، أن ابن طفيل في ذلك معتزلي الأفكار.

ثانياً: الإنسان عند ابن طفيل ومقومات فلسفته الأخلاقية:

إن ابن طفيل يتخذ من «حي بن يقظان» وسيلة لعرض تاريخ البشرية منذ ظهور الإنسان على الارض حتى أيام ابن طفيل حيث تقذف به الطبيعة هكذا مكتمل الخلقة فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من عند الله.

وبعد ولادته على هذه الصورة تبدأ مرحلة التكوين، رحلة الإنسان على الارض من التقليد والمحاكاة إلى مرحلة صنع الآله والعمل حيث تتم النقلة في حياة «حي» فيشرع بصنع تاريخه لعّده كائناً متطوراً يختلف عما حوله من أحياء[36].

في هذه اللحظة يبدأ «حي» تاريخه من حيث هو «أنسان» تتنازعه الحاجة

= ناجي التكريتي الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الأندلس للطباعة، ط1، 1979، ص239.

(35) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص83، كذا ينظر مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية (ابن طفيل)، ص23.

(36) مبارك، محمد، نظرات في التراث، دراسات في الفكر العربي، الاسلامي الوسيط، ط1، بغداد، 1986، ص70.

وتأخذه الدهشة فيشرع بتكييف أشياء الطبيعة لحاجاته الضرورية التي تؤدي به إلى الاستمرار والديمومة فيستفيد من النار في تحسين غذائه حيث أنها جلبت له الضياء في الليل ثم الدفيء في حالة البرد أي أعطته سلاحاً جديداً وكذلك تعلم الزراعة وعرف كيف يستثمر وقته[37] وهكذا يلخص أبو بكر بن طفيل في مسيرة هذا الإنسان (المتوحد) مسيرة البشرية جمعاء وهي تخرج من طوري البداوة إلى طور التراكم العلمي، وحين تأخذ (حي) الدهشة من هذا العالم يحاول (العقل) أن يجد تفسيراً لما يجري حوله، أي أن الغاية الاساسية عند ابن طفيل هو أن عقل الإنسان بأمكانه أن يترقى بأستمرار في الاجابة على أسئلة الدهشة حتى يصل إلى معرفة العالم الذي يحيط به وكذلك معرفة الله وقد سمى ابن طفيل هذا الإنسان وهو رمزاً للعقل «حي بن يقظان» كناية عن عقل الانسانية لا عقل الفرد، أنه التراث العقلاني المتراكم طوال العصور والدهور.

فما الخطوات التي تابع فيها ابن طفيل دهشة العقل في تقدمه من البداوة إلى الحضارة، للاجابة على ذلك السؤال جعل العقل يرتقي مع بواكير الحياة (منذ الولادة) في جزيرة خالية لا أثر للإنسان فيها أي بلا عامل تربوي مكتسب أي أنه اكتسب معرفته بالملاحظة والتجربة والتأمل والتبصر والمقارنة والقياس والاستنباط والاستدلال والاستنتاج مستفيداً من قدراته العقلية، وبذلك أستطاع أن يتوصل بالملاحظة والتفكير إلى معرفة أسرار الطبيعة والأفلاك وإلى أدراك وجود الله وفهم كوامن النفس كل ذلك بعقله وحده فقط دون أرشاد أو تعليم من غيره[38]، أي أنه ليس صاحب معرفة مكتسبة من المجتمع لأنه متفرد.

وهو أول فيلسوف أسلامي صب فلسفته في قالب قصصي أخلاقي وجعل بطل قصته شخصاً متوحداً يكّون نفسه وأفكاره بالأحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه بدرجات ليصل إلى نقطة الادراك وألاتصال القصوى، بعد

---

(37) المصدر نفسه، ص70.

(38) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص38.

أن لاحظ العالم المادي الذي حوله فعرف أنواع الحيوان والنبات والجماد ولاحظ ما بينهما من أوجه الأختلاف والأتفاق وتأمل الموجودات كلها فظهر أن الموجودات المادية كلها أجسام، وأن كل جسم مؤلف في الحقيقة من شيئين من جسم ومن معنى زائد على الجسمية وهو صورته وثبت له أن هذا المعنى الزائد على الجسميه هو المهم في الاشياء[39]. أي أن النفس ولا سيما العاقلة التي هي مصدر الأفعال المحمودة والفاضلة.

وأن الغاية المعرفية التي ينشدها ابن طفيل أنما تستقطب توهج العقل وتشوقه لأسبابه، وكأن ابن طفيل يحيل أشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج في مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود ويكتشف هذا الفرد المتوحد بنفسه الحقائق الروحية في مسيرة الترقي والارتياض وتجليات الوعي حتى يصل إلى أدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به «الوحي» المنزل على لسان النبي (ﷺ)[40]، حين سمع به عن الأخرين بعد حين!.

إما القانون الطبيعي، الاخلاقي الذي كان يستحث ابن طفيل فخلاصته هي، كلما تقدم (حي) في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة تدريجية تمكن من السيطرة على أفعاله ونزوعاته الحسية وأرتقى نحو الأفضل حتى يتوصل إلى أسمى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري وهو الكشف الباطني لأدراك القوة الألهية إذ تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه الّا إلى الموجود الواجب الوجود[41]. وبذلك تلتقي المعرفة بالأخلاق والعلم بالسعادة والحقيقة بالسلوك المتوازن، ولهذا السبب وجد ابن طفيل أن أسرار العالم المادي لاتفهم ولا تعرف الّا عن طريق التجارب المتكرره بعد

---

(39) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص49.

(40) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار الجامعة المصرية، الاسكندرية، 1974، ص448.

(41) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق صليبا وكامل عياد، ص38.

الملاحظة وأعمال العقل، وبلغت شدة ايمانه بالعقل حداً دفعه إلى أن يجعل الاخلاق من نتاج العقل والطبيعة قبل أن تكون من حيز الدين والاجتماع قياساً على تجربة (حي) في جزيرته النائية، وبذلك وضع ابن طفيل مفهوماً جديداً للأخلاق يقوم على مبدأ التوافق والتناغم بين الذات والطبيعة، فالأخلاق الحميدة هي أن لايعترض الإنسان الطبيعة في قوانينها ومنطقها حيث يؤكد أن لكل موجود في هذا العالم سواء كان نباتاً أو حيواناً غاية خاصة به ينفرد بها عن ابناء جنسه فاذا قطع الإنسان الثمرة قبل نضجها فإن عمله هذا يمنع تلك الثمرة من تحقيق غايتها في هذا الوجود[42]، ومثل ذلك يقال عن الدوافع والأهداف والوسائل التي تلخص لنا مجمل الافعال الانسانية على أسس أخلاقية.

ويذهب ابن طفيل إلى أن الأخلاق الكريمة تقضي على الإنسان أن يزيل العوائق التي تعترض الحيوان والنبات في سبيل تطورهما وتحقيق غايتهما في الوجود خدمة للإنسان الفرد وللانسانية جمعاء، في ضوء مفهوم الاستخلاف الضمني والسعي لأنجاز الوظيفة التي وجد من أجلها الكائن الحي، لهذا تبين له أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي كانت سعادته بالقرب منه وطلب التشبه به، ولما كان الله قد خلقها لتحقيق غاية معينة في خلقها فقد كان قطعها يحول بينها وبين هذه الغاية[43].

بمعنى أن أي فعل مضاد لمنطق الطبيعة (المادية) (والانسانية العاقلة) هو فعل غير أخلاقي يجب الحذر منه.

وأبن طفيل هنا يقرر مسؤولية الإنسان إذا سكت عن الخطأ ولم يعمل على الاصلاح أنطلاقاً من مبادئه المعتزلية القائلة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأزالة أسباب الفساد، وهو في هذا المجال يدعو الفرد إلى أن يسير في سلوكه نحو عمل الخير ولعل تعريفه الجامع «في أن الخلق هو أن تجري

(42) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص96.

(43) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل، ص127، كذا ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص99.

الطبيعة في كل شيء مجراها» مصداقاً على ما ذهبنا إليه فالطبيعة والحياة محكومة بقوانينها (طبيعتها) التي تجري باتجاه غاياتها الفطرية.

لذا وضع لنفسه قواعد في تناول الغذاء وهو أن يأخذ من هذه الاجناس أيها تيسر له وذلك مثل الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل، وأن يأخذ من الحيوان في اكثره وجوداً أما المقدار فيكون بقدر ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها[44]، فكل شيء زاد عن حده أنقلب إلى ضده (رفض التطرف) والقول بالوسطيه لا بالمرجعية الارسطيه التي هي أقرب للمضان الفلسفية السالفة ولكن بالوسطيه الإسلامية (الامة الوسط) التي هي أقرب للاخلاق والاعتدال والفضائل.

نعم لقد أراد ابن طفيل بأن يحرر الإنسان من عالم الضرورة المادية ليرتقي إلى الفعل الحر المتجه نحو السمو، وهذا الحس الاخلاقي أصبح مثالاً مطلقاً حينما اكتشف (حي بن يقظان) بتفكيره أن واجب الوجود هو علة لكل موجود وهو فيض كل حسن وبهاء وكمال وفضيلة، لقد أصبحت صفات الكمال كلها صادرة عنه وهو أحق بها من كل من يوصف بها دونه[45].

أي ان غاية الاخلاق عنده هي التشبه بالواجب الوجود لا تشبهاً اليأ منفصلاً على مناخه الإنساني أنما أراده أن يكون مثلاً لمجتمع يعيش ابن طفيل (حي) بين ظهرانيه فغايته أخلاقية اذن. وأخذ يفكر في الموجودات السماوية إذ كان يعتقد انها موجودات نورانية أرقى من الإنسان وكما انها تشع الخير على العالم الارضي لذا رآى أن من الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي افعالها[46]، أنه الاعداد والاستعداد والتصرف قولاً وفعلاً ومثلاً أعلى من هنا وجدنا الزهد عنصر ظاهر في قصة (حي بن يقظان) وهو يميل إلى العزلة والانفراد عن الناس ولا يتناول من الطعام والشراب الّا القدر الضروري ولا يعتدي على

---

(44) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص195.

(45) شيخ الارض، تيسير، ابن طفيل، ص58.

(46) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص189، كذا ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لأبن سينا والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ص31.

الحيوان ولا يسيء إلى النبات في سبيل غذائه، أن ابن طفيل من أنصار البيئة وهو يمهد لهم بهذه الدعوة الراقية للحفاظ على الطبيعة والمجتمع والحياة.

وقد مكث (حي) فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية لكي يحررها من ضرورات الطبيعة ويقترب بنفسه من دواعي العقل والقلب والروح واقتصر وهو في جزيرته على التامل والتفكير والاستغراق بالسبب المفارق، ووصل به الأمر إلى أنه كان تمر عليه عدة أيام لايغتذي فيها ولا يتحرك وكأنه يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام حتى تأتي له ذلك[47]، ليتحرر كلياً من الضرورات المادية الحسية ويغوص في أعماق التأمل والارتقاء العقلي ليعيش لذة الحرية الانسانية ويعبر عن سيادته للإنسان على الطبيعة بدلاً من الخضوع لضروراتها لقد كانت غاية ابن طفيل أن يطلع الناس على نظام فلسفي يتدرج فيه خطوة خطوة مع تصور عن النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الإنسان وحقيقته وكيفية تدرجه في المعرفة ليحيط بما حوله من عالم المادة علّه يستطيع الوصول عن طريق العقل إلى الله لكنه أعترف في نهاية المطاف بعجزه عن بلوغ هذه الغاية عن طريق العقل لذلك أنقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله[48]. فهذا هو الهدف الاجمل بين جميع الاهداف الاخلاقية التي وضعها ابن طفيل على لسان (حي) وهو يهندس لخارطة مثلث الوجود = الله، والعالم، والانسان، بهدف ضبط العلاقة بين (العالم الناقص) والإنسان الساعي للكمال مستنيراً بالسبب الكامل والجميل للوجود الله سبحانة وتعالى فبمقدار ما نمتلك من وعي لقانون الطبيعة تأتي أفعالنا معبرة عن قانونها الكوني القائل بتوحد الموجودات ولا سيما العاقلة منها مع كمال العقل وسرّ وجوده (النفساني).

ثالثاً: النفس الانسانية عند ابن طفيل ودوافعها الاخلاقية:

الإنسان بالروح تميز وبالنفس وعي حياته لهذا السبب وجد ابن طفيل أن

---

(47) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص41.

(48) غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، مصدر سابق، ص16.

كل شخص من أشخاص الحيوان وأن كان كثيراً بأعضائه وتنوع حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح[49]. أي أن الإنسان أنما هو بالروح وبالنفس لا بالجسد الذي هو أله تدبرها وتحركها الروح.

وكان (حي) ينظر إلى أنواع الحيوان فيراها تتفق في أنها تحس وتغتدي وتتحرك بالارادة إلى أي جهة شاءت، فعلم أن هذه الافعال هي أخص أفعال الروح الحيواني، وظهر له بهذا النظر أن الروح الحيواني لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وأن كان فيه أختلاف يسير بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة وهو في أصله واحد[50].

أذن الروح الحيواني واحد فاذا عمل بآلة العين كان فعله أبصاراً وإذا عمل بآلة الاذن كان فعله سمعاً، وإذا عمل بآله الأنف كان فعله شماً وإذا عمل بآله اللسان كان فعله ذوقاً[51]، ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليه من ذلك الروح فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الاسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الاله المطروحه التي لايمكن الانتفاع بها.

ثم نظر (حي) إلى الاجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بعضها عن بعض ورآى فريقاً من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة آخرى يصدر عنها أفعال ما، ورآى طائفة من ذلك الفريق مع أنها تشارك الفريق في الصورة الاولى والثانية تزيد عليها بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة به[52]، وجميعها تعبر عن دوافع وغايات أخلاقية.

---

(49) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص144.

(50) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص150.

(51) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص145.

(52) المصدر نفسه، ص158، وهنا نرى أن ابن طفيل ينتقل كما فعل (ابن باجه) قبله من الكثرة إلى الوحدة، أي من النفس النباتية إلى الحيوانية ثم إلى النفس الناطقة الخاصة بالانسان.

1 - المغزى الأخلاقي لفكرة خلود النفس عند ابن طفيل:

إن جوهر فكرة خلود النفس عند فلاسفة الإسلام ومنهم ابن طفيل يقوم على قاعدة أخلاقية تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الحياتين لهذا السبب لما علم (حي) أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه جعل يفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الواجب الوجود، ويتساءل هل أنها تبيد وتفسد أم أنها دائمة البقاء؟

ومن بين أجوبته ذات المضمون الاخلاقي رآى أن الفساد والاضمحلال أنما هي من صفات الاجسام بأن تخلع صورة وتحل أخرى وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزه عن الجسمانية فلا يتصور فساده[53]، ذلك هو النفس.

فالنفس عند ابن طفيل حادثة بحدوث الجسد مخلوقه له ومعه وفيه فعندها يحدث أعتدال المزاج عندئذ يتعلق به الروح الذي هو من أمر الله وهذه الروح دائمة الفيوضات من عند الله التي تأتي مثل نور الشمس الذي يفيض دائماً إلى العالم، فالروح فياض ابداً على جميع الموجودات[54]، فإن خرج هذا الروح من الجسد أو فني تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت بهذه الكيفية أدرك ابن طفيل العلاقة بين الحس والعقل والجسد والروح، فعندما ترك (حي بن يقظان) العالم المحسوس وراح يبحث في ماهية العالم المعقول علم أنه لايدركه بحواسه لأختلاف موضوع الحواس على حقيقة هذا الشيء الذي به يتوصل إلى أدراكه أمر لايشبه الاجسام ولا يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الادراك فانه إذا طرح البدن بالموت، فأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود (الواجب الوجود) ولا أتصل به ولا سمع عنه فهذا

(53) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص116.

(54) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص30، كذا ينظر محمد جلال أبو الفتوح، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص133.

إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده وهذه حال إلبهائم غير الناطقة كلها سواء كانت في صورة الإنسان أو لم تكن[55]. وأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطة والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه وأتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم من المشاهدة[56]، فيبقى في عذاب طويل والام لا نهاية لها فأما أن يتخلص من تلك الألام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وأما أن يبقى في الآمهِ بقاأً سرمدياً بحسب أستعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية[57] وتلك الاحوال والمعاناة تعبر عن أفعال النفس وثمار من ثمار الحياة المادية في هذه الدنيا الواجب التعامل معها على وفق نوازع النفس المطمئنة، وهي حال من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه وتفكر في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على هذه الحال من الأقبال والمشاهدة بالفعل فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الشوائب[58]، وهذه غاية المطالب الاخلاقية للنفس الانسانية.

وتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد وتختلف عنه في المصير وفي الشوق إلى واجب الوجود، ويرى أن سعادة النفس وخلودها تكون بمشاهدة واجب الوجود، أما التي لا تدركه فمصيرها الفناء بمعنى تبعية سلوكها اللاخلاقي الذي انتهى بها إلى (عذاب دائم) لا مناص منه وتلك ذروة الفناء،

(55) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص182.

(56) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص59.

(57) وهنا يرجع ابن طفيل كما يرى الاستاذ (مدني صالح) إلى اراء الفارابي التي لامه عليها في المقدمة حيث يقول في معرض نقده للفارابي، أن الفارابي أثبت في كتابه الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لانهاية لها، ثم صرح في كتابه السياسة المدنية بأنها منحلة وسائرة إلى العدم ولا بقاء الّا للنفوس الفاضلة الكاملة، ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص37.

(58) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص182.

وهو ما عبر عنه ابن طفيل شعراً مصوراً فيه علاقة النفس بالبدن قائلاً:

يا باكياً فرقة الأحباب عن شحط
هلا بكيت فراق الروح للبدن
نور تردد في طين إلى أجل
فأنحاز علواً وخلي الطين للكفن
ياشد ما أفترقا من بعد ما اعتلقا
أظنها هدنة كانت على عجل[59].

في ضوء هذه العلاقة (الدنيوية) للروح والجسد تأتي النتائج الاخلاقية لأفعال الناس في الحياة الثانية، أي ما دام الإنسان يهدف إلى الوصول إلى السعادة وما دامت السعادة قائمة على الوعي الحر والمعرفة السامية معنى هذا أن جميع الأفعال والأقوال التي يقدم عليها (العاقل) تأتي مشحونة بمضامين أخلاقية فاضلة يبتغي صاحبها نيل السعادة بالمشاهدة والرياضة.

فالعلاقة الجوهرية للنفس هي مع عالمها (الماورائي) الذي منحها مساحة أخلاقية يقاس على حجمها مساحة، السعادة الاخروية الناجمة عن التخلق بالاخلاق الالوهية والتشوق اليها، بعد أن بين له أن هذا الموجود الواجب الوجود أنما يدرك بالنفس وأن هذه النفس أنما أدركته لأنها قبس منه لايمكن فسادها، ورأى أن كمال ذاته ولذاتها أنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود والتشوق إليه والحذر من أنشغال النفس بعوائق الأمور الدنيوية فتقف حائلاً بينها وبين التأمل اللذيذ الممتع في واجب الوجود فتفسد حياة الإنسان ويسوء سلوكه وتفسد أخلاقه فيصاب بالحرمان[60] لهذا السبب أهتدى (حي بن يقظان) إلى علاج أخلاقي هو أن يعتني بتقوية نفسه أكثر مما يعني بتقوية

---

(59) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص128، والدكتور عبد الحليم محمود فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص12.

(60) ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد أمين، ص28.

جسده وأن يجتهد بأن لايحول بينه وبين نظره الاسمى الانشغال بالامور المادية ما دامت النفس قد أدركت طريقها نحو العُلى كمن يدرك نقصه بالكمال الأخلاقي ليكون أخلاقياً بالفعل بعد أن كان أخلاقياً بالقوة، أنه الادراك بالفعل للنفس المطمئنة بعد أن تعرفت إلى المدرك الاول وتعلقت به وحنت إليه مثل من كان بصير ثم عمى فإن لايزال يشتاق إلى المبصرات[61]، نعم النفس هي عين الجسد لابصار الفضائل والارتقاء بها.

فمن فقد أدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في الام لا نهاية لها، كما أن من كان مدركاً له على الدوام فانه يكون في لذة لا أنفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لانهاية لها، وتلك هي السعادة في الدارين، تلك السعادة الاخلاقية، التي لم تدركها المخلوقات الادنى فأنتهت إلى عدم[62] بخلاف الكواكب والأفلاك التي رآها (حي) كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورأها شفافة مضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بالاجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة[63].

ولما كان قد تصفح أنواع الحيوان ولم ير فيها ما يظن به انها شعرت بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قرر بذلك على أنه هو المخلوق المعتدل الروح الشبيه بالموجودات السماوية وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه أنما خلق لغاية أخرى واعد لأمر عظيم لم يعد له شيئ من أنواع الحيوان وهذا يتوافق مع حقيقته الأنسانية وغاياته الاخلاقية، فحين تأتي أفعال ذلك الإنسان سامية فاضلة هادفة بلوغ الخير الاسمى، عند ذلك أدركنا المساحة الأخلاقية التي منحها ابن طفيل للإنسان في هذا الكون العجيب، بعد أن تبين له أن أشرف جزئه وهو الشيء الذي عرف بواسطته الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف هو أمر

---

(61) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص180.

(62) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص94.

(63) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص184.

رباني الهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الاجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآله سواه، بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والعاقل والمعقول والعالم والمعلوم ولا يتباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الاجسام[64] لا العقول.

على الرغم من قناعته بأن هذه النفس كانت مكملة للجسد في الحياة الدنيا وأن ذلك البدن لم يخلق عبثاً ولا قرن به لأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه ما دامت المسؤولية مشتركة لصاحبهما في الدارين لذا اتجهت عنده الاعمال التي يجب أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض للحصول على الكمال الاخلاقي تتدرج من الادنى إلى الاعلى:

أ - أما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وهذا يجب عليه من حيث له البدن ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة، وهذا التشبه لايحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة وهذه كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وأنما احتيج إلى هذا التشبه لأستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالاجسام السماوية[65]. فالزم نفسه أن لا يجعل لنفسه حظاً من هذا التشبه الاول الّا بقدر الضرورة وهي الكفاية لأبقاء الروح الحيواني وأحدهما ما يمده من داخل ويخلق بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء والأخر ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى، فرأى أن يفرض لنفسه حدوداً لايتعداها ومقادير لايتجاوزها[66] تلك هي الحدود الدنيا للافعال الانسانية.

ب - وأما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية وهذا التشبه يجب عليه من

---

(64) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص189.

(65) المصدر نفسه، ص189.

(66) ابن طفيل هنا يقول فلسفياً «بالوسط الاخلاقي» الذي أتبعه قبله الفارابي وكذلك ابن باجه حيث يرى الفارابي «أن الأمور التي بها تحصل الصحة أنما تحصل متى كانت بحال توسط، فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة» ينظر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص58.

حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر قوى البدن وهذا التشبه الثاني يحصل له بة حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة غير نقية، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته[67]، وهذه هي الحدود الوسطى للافعال الانسانية في علاقة الإنسان بالموجودات.

ج- وأما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود، وهذا التشبه من حيث هو هو أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود وبهذا تحصل له المشاهدة الصرفة والأستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الّا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود[68]، وتلك هي ذروة الغايات الأخلاقية لأفعال الإنسان وهو يسمو شيئاً فشيئاً من قيودها المادية إلى أفاقها الماورائية.

فأبن طفيل يجعل (حي بن يقظان) ينتقل من تشبه بالحيوان واعماله إلى تشبه بالكواكب واعمالها وهو في كل هذه التشبهات أراد أن يجد له طريقاً أفضل يصل بواسطته إلى (الاتصال) بواجب الوجود ويمنح أفعاله مضموناً أخلاقياً وعقلانياً محموداً بما يكشف عن الجوهر الأخلاقي للأفعال وغاية الفعل النبيل الذي يريد أن يصل إليه الإنسان حتى يحقق السعادة.

2 - العقل عند ابن طفيل واثاره الأخلاقية:

لما كان العقل هو عنوان مسؤولية الفعل الأخلاقي الإنساني في المنظور الإسلامي عند عموم المتكلمين والفلاسفة فإن الجهد الذي بذله ابن طفيل يتركز بصورة خاصة على غاية المعرفة التي يصل الإنسان إليها عن طريق التجربة العرفانية التي بها تحصل مشاهدة الموجود الثابت الوجود ولا يعّد ابن

(67) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص191.

(68) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص191.

طفيل في هذا الرأي معارضاً للنهج العقلي لابن باجه[69]، الّا أنه لا يرى كفاية طريق أهل النظر في سعيهم نحو الحقيقة وهو ما تجلى في نقده «لابن باجة» وكأن الأخير قد وصل إلى درجة معينة من المعرفة عن طريق العلم النظري والبحث الفكري الذي تخطاه ابن طفيل إلى مستوى معرفي يغايره بزيادة الوضوح والمشاهدة الذوقية التي تسمو على الادراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات واستنتاج النتائج[70]، على وفق الاساليب المنطقية الصورية التي تفتقر للمضمون الأخلاقي لأفعال الفضلاء.

ويضرب ابن طفيل مثلاً يوضح فيه الفرق بين وصف حالة الاتصال عند «ابن باجه» التي وصل إليها عن طريق العلم النظري وحالة الاتصال التي وصل وتحققت له «بالذوق» شأنه شأن الفرق بين حالة من خلق مكفوف البصر الّا أنه جيد الفطرة قوى الحدس فأفعال هذا الشخص تمكنه من التعرف على أشخاص الناس والمدينة والأسواق بما له من ضروب الادراكات الأخرى حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل، وبعد أن حصل على هذه الرتبة أنفتح بصره ورزق الرؤية فأصبح يمشي في تلك المدينة كلها ويطوف بها دون أن يجد أمراً على خلاف ما كان يستشعره أثناء عماه، غير أنه حدث له أمران عظيمان هما زيادة الوضوح واللذة العظيمة[71].

فحال الفلاسفة الذين لم يصلوا إلى مرحلة المشاهدة المباشرة كحال التي تعتمد أفعاله على التخمين والظن، أما من وصل إلى مرحلة الذوق والمشاهدة فهي تعبير عن الأفعال الفاضلة والواعية التي تزداد تجلياته بحسب وضوح ودوافع أصحابه، لهذا السبب يوصي ابن طفيل سائله بأتباع طريقة قائلاً «ونحن لا نرضى لك بهذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك الّا بما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز

---

(69) عطية، د.فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه، مصدر سابق، ص225.

(70) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص8.

(71) ابن طفيل، حي بن يقظان، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد أمين، ص60، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص39.

بأعلى الدرجات وأنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه اولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه»[72] أي أنه يدعو الفرد في المجتمع إلى العمل وأمعان الفكر والمجاهدة وقد كان ابن طفيل في تجربته خواض عباب ومقتحم صعاب ولا يرضى أن يقبل منه القول الذي يسوقه بلا دراسة وتجربة، اليس هذا من ابن طفيل دعوة إلى الاستقلال الفكري والعمل الجدي وعدم قبول الاقوال من الغير قضية مسلمة بها ذلك هو جوهر الفعل الإنساني المتوازن الذي يقود إلى أثار محمودة وثمار ناضجة تخرج بصاحبها من ظلام الظن إلى نور العلم.

أي ان بامكان (حي بن يقظان) عند ابن طفيل أن يتصل بالعقل ولكن على نمط أخر غير النمط الفلسفي المألوف، لفرط حساسياته الاخلاقية وبهذا أختلف عن قصة (حي بن يقظان) عند ابن سينا السابق عليه والسهروردي المعاصر له فلم تقتصر على شرح الطريق الذي سلكه (حي) عند ابن سينا بل وضع في موازاته طريقاً أخر هو من ابتكار ابن طفيل واعني به الطريق الاخلاقي بفضل المذهب الذي اعتمده ابن طفيل الذي يعتقد أن في وسع الإنسان أن يرتقي في أفعاله من المحسوس إلى المعقول وأن يصل بقواه الطبيعية إلى معرفة الأله والعالم[73]، في سياق العلاقة التي سبق أن وقفت عندها في ثنايا هذا الفصل.

وهذه المعرفة التي أشار إليها ابن طفيل تنقسم إلى قسمين:

أ - المعرفة الحدسيه: وهي معرفة مبنية على الكشف والألهام كالتي عند الصوفية ويمكن الوصول إليها من خلال ترويض النفس حتى تنكشف لها الحقائق انكشافاً وليس في مصطلحات الفلسفة المجردة ما يدل عليها دلالة حقيقية فهي حال اكثر منها معرفة سماها بعضهم ذوقاً وسماها أخرون حدساً

---

(72) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص116.

(73) المصدر نفسه، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص23.

أو كشفاً، تأتي تتويجاً للجهود التي يبذلها العارف وهو يسيطر على أفعاله ويوجهها وجهه عرفانية.

ب - أما القسم الثاني فمؤسس على الحواس والبرهان والبحث الفكري تسمى المعرفة النظرية[74]، التي هي موضوع العلم والمنطق والقياس النظري.

وقد سّخر (ابن طفيل) (حي) أمكانية سلوك هذين الطريقين على سبيل التكامل بين متطلبات الحاجة والدهشة والعلم والمعرفة والتجربة والتعقل، للوصول إلى الحقيقة المطلقة فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه وتارة يصل إليها عن طريق الكشف والحدس الباطني، (فحي بن يقظان) عند ابن طفيل أسماً لأنسان يعمل بعقله وذوقه معاً، أو قل بجسده (علماً) وبعقله (حكمة) وبقلبه (ذوقاً).

ويقول الدكتور (جميل صليبا) في تحقيقه لحي بن يقظان لابن طفيل ويمكن أن نلخص فلسفة الاشراق الذي يحاول ابن طفيل تمثيلها في قصته بأنها طريقة اهل النظر الذين يدركون ما بعد الطبيعة بأتباع طرق البحث والنظر اولاً ثم الأنتهاء من ذلك إلى الذوق بالمشاهدة[75]، على أساس المفهوم العرفاني.

أي أن ابن طفيل عن طريق (حي) حاول معرفة الجميع بما فيه عالم العلل والأسباب بالبرهان التجريبي والتأمل العقلي والكشف العرفاني الذي عن طريقه عرف الله، وذلك مثلث الدوافع الانسانية الذي أدركه ابن طفيل ليصوغ منه طريقاً للانسانية (العلم، الحكمة، العقيدة).

وبعد أن رفض ابن طفيل البحث النظري للتدليل على قضايا القلب حيث يقول «ولقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك أنخلعت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول، فإن من حكم العقل أن الشيء أما واحد أو كثير فليلتذ في

---

(74) ابن طفيل، حي بن يقظان، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق احمد أمين، ص20.

(75) المصدر نفسه، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص31.

غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس بنحو ما أعتبر (حي بن يقظان) حيث كان ينظر فيه بنظر أخر فيراه كثيراً كثرة لاتنحصر لاتدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر أخر فيراه واحداً»[76].

ويرى الاستاذ فاروق سعد أن قوله (حتى أنخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول) يقصد به أن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله انما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتأخذ منها المعنى الكلي، والعقلاء الذي يعنيهم ينظرون بهذا المنظار، والنمط الذي كلا منا فيه فوق هذا كله فليسد سمعه من لايعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع إلى فريقه[77] ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[78].

أي أن (حي بن يقظان) قد رفض العقل والمنطق والنظر الفلسفي وملّ المحاكمات المنطقية وانتقل من منهج في النظر إلى منهج أخر من منهج التأمل العقلي إلى منهج الرؤية بعين القلب.

وقد سبق وعاب أبو بكر بن الصائغ هذا الالتذاذ على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية وهنا يرد عليه ابن طفيل بقوله «لا تستحل طعم شيء لم تذق ولا تتخط رقاب الصديقين»[79] ما داموا قد أدراكوا الغايات القصوى لأفعالهم.

لذا نرى ابن طفيل يعتقد أن ما تكلم عنه (ابن باجه) ليس إلّا مرحلة أولية من مراحل الاتصال بواجب الوجود والتعبير عنها في الاقوال والأفعال تمهيداً للارتقاء إلى المرحلة الفاصلة التي هي في رأي ابن طفيل تتجاوز المناخ الروحي الذي سبق وتكلم عنه الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول «ثم إذا بلغت به الأرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من أطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم أنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن

(76) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص. 117.

(77) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص210، كذا ينظر مدني صالح ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص108.

(78) سورة الروم، الآية 7.

(79) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص10.

الارتياض ثم أنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جنان القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة»[80] أنها الحالة الواضحة من المعرفة والمستقره لفرط ثبات مقوماتها، وهي حالة عرفانية وليدة الذوق لا وليدة الادراك النظري ولذلك أن اللذة مرتبطة بهذه الحالة من حالات الاتصال في رأي ابن طفيل.

خلافاً لما ذهب إليه (ابن الصائغ) ولهذا يقول ابن طفيل لسائله «أما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والاذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لايمكن أثباته على حقيقة أمره في كتاب ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب أستحالت حقيقته وصارت من قبيل القسم النظري»[81].

فلسفة ابن طفيل أرادت أن تجعل العقل وسيلة لأرتقاء الفعل ليكون سلماً في الوصول إلى الله سبحانه والاتصال ثمرة نظر وتأمل يطمئن القلب بالرياضة الزهدية والصوفية التي بفضلها يتم أطلاق قوى العقل من قيود المادة حتى تستطيع الاتصال بواجب الوجود.

ولهذا نجد في قصة (حي بن يقظان) أقتران فاعلية النفس الانسانية بمقدار أرتياضها فترتفع في أفعالها من المحسوس إلى المعقول، أو بالأحرى ترتقي عملية الادراك، رمزياً من عالم الظلمة وتستمر أفعال النفس وتجلياتها في الصعود تدريجياً من هذا العالم متجهة إلى أعلى حيث ينكشف لها الوجود تدريجياً وهذا الطريق الصاعد الذي تسلكه النفس يدفع بها خطوة خطوة إلى أعلى[82]. نحو أزكى الاعمال وأفضل الاقوال وأعدل الافعال بما يتناسب طردياً مع المجاهدة.

---

(80) المصدر نفسه، ص7.

(81) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص10، كذا ينظر تيسير شيخ الارض، ابن طفيل، ص29.

(82) المصراتي، علي مصطفى، ابن طفيل واثره الفكري، بحث ضمن مجلة الطريق، العدد 1، 2، مطبعة النجاح، بيروت، 1962، ص57.

فأبن طفيل أتبع المنهج الجدلي الصاعد به أستطاع أن يكشف سر العالم وسببه الفاعل ويؤكد عطل المادة التي لايمكن أن توجد من غير خالق لها به، وله، ومنه تنكشف أنوار بواطن العارفين واعتدالهم أعتماداً على القاعدة القائلة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[83] أنها القوة التي أستطاع عن طريقها أن يصل إلى هذه المعرفة، نعم فلولا أرادة السالكين في التحرر من قيود المادة والاتجاه نحو مركز الاشعاع والنور لما استطاعت (بعض النفوس) أن تصل هدفها وتحقق غايتها بالتشبيه بالأخلاق الألهية في الاعمال والأقوال والأفعال وعلى هذه الرؤية أستقامت المكونات الأخلاقية (الارادية/الحرّه) للفاضلين والحكماء والعارفين والواصلين، وبهذه الكيفية كانت (أفعالهم) غاية ما يتمناه الحكيم العاقل في دنياه، فمنطق العرفان عند ابن طفيل هو الوسيلة التي بفضلها اكتسبت حركات ذلك الإنسان وسكناته (أفعاله) وأقواله مضموناً أخلاقياً سامياً هو غاية العقلاء وهدفهم الاسمى.

3 - أخلاقية الفعل الإنساني بين عالم المادة وعالم الروح:

لقد جعل ابن طفيل المعرفة السامية أساس الفعل الفاضل وهو يتدرج متصاعداً مع خبرات (حي) وتأملاته لذلك يوصف لسائله آليات هذا المنهج قائلاً «ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وأنتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما، غير أن تلك لما لها من البهجة والسرور واللذة لا يستطيع من وصل إليها وأنتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح مجمله دون تفصيل»[84] وهذا السلوك الذي يذكره ابن طفيل يمثل الغاية التي يريد (حي بن يقظان) أن يصل إليها.

بعدها يصف حال الواصلين إلى هذه الحال حيث يقول، وأن كان ممن

---

(83) سورة الرعد، الآية 13.

(84) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص106.

لم تحذفه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى أن بعضهم قال في هذه الحال (سبحاني ما أعظم شأني) وقال غيره (أنا الحق)[85] غير أن ابن طفيل كان يمدح (الغزالي) حيث يقول، وأما الشيخ أبو حامد (الغزالي) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ثم يقول «وأنما أدبته المعارف وحذفته العلوم»[86].

حتى يقول وأنه من رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي الوان ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً، ولا سبيل إلى التحقيق من ذلك المقام الّا بالوصول إليه وتذوقه[87].

ثم يذكر ابن طفيل أن هذه الحال لايمكن أن توصف إلا رمزاً وعن طريق التمثيل لأن تلك الحال غريبة لا يمكن للسان أن يصفها ولا للالفاظ أن تعبر عنها.

ويؤكد ابن طفيل أن أتصال العقل الإنساني بالله أنما هو نوع من الشمول يقود إلى نوع من الشعور الباطني بوجود طاقة هائلة تسبغ على الإنسان ثقة بالنفس لا حدود لها وهو يتعقب خطوات فعل الالتذاذ بهذه العائدية وصولاً إلى السعادة فلا سعادة من غير استعداد وتهيؤ واندماج بوحدة كونية تعجز معها جميع المعيقات المادية عن كبح جماح الإنسان (العارف) عن بلوغ اللحظة السعيدة المعبرة عن نقاء البواطن نحو الخالق وجميع أطراف الوجود، نعم أنه أحساس بالانتماء إلى قوة الوجود الكونية التي تحثنا على الاتيان بالافعال الفاضلة المبرأة من أغراضها (الوقتية) وذلك جوهر التعبير عن أخلاقية الفعل لدى السائرين على طريق الاتصال كما يراه ابن طفيل في

(85) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص5.
(86) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص107.
(87) المصدر نفسه، ص206.

منطلقاته السايكولوجيه ومسوغاته العقيديه والعقلية، بفضل وحدة وجودية تصهر الكثرة المادية في وحدة كونية ايماناً منه بأن هذا العالم المتباين في مظاهرة أنما هو في حقيقته شيء واحد، وهي الغاية التي يسعى إليها ابن طفيل بطريقة مضمره، وأن موقفه هذا شبيه بموقف (ابن باجه) الذي يرى أن السعادة الانسانية هي الاتصال بالعقل الفعال، ولو أن طريقته في الوصول تختلف عن طريقة (ابن طفيل) ومعها تختلف حيثيات الفعل الإنساني ما دام الاصل دوافع القلب والفؤاد (الباطن) فتكون السعادة غاية هذا الكمال فهي طلب الفناء عن النفس والأخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والأرض وما بينها عن فكر المريد وتزول الصور الروحانية ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى إلا الواحد الحق ويشاهد حينئذ ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[88].

بمعنى أن بلوغ السعادة هي ثمرة لسلسلة من الافعال الفاضلة والمحمودة التي توفر للعارف فرصة بلوغ المرام بخلاف غيره من القاعدين.

ويستمر ابن طفيل بوصف حالة المشاهدة هذه وهو يتأمل انعكاس نور الألوهية في الكون بقوله «أنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد للفلك الاعلى الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً برئيه عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقلية فأنها ليست هي الشمس ولا المرأة ولا هي غيرهما»[89].

بعد ذلك عادت له حواسه وتنبه من حالة تلك وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الألهي إذ لم يكن اجتماعهما في حال واحدة[90]. بهذه السيرورة الدائرية بين غياب وحضور

---

(88) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص24، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص55.

(89) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص55.

(90) المصدر نفسه، ص138.

دارت سلسلة الافعال البشرية صاعدة في سلمها المعرفي من مرتبة إلى مرتبة أسمى، وحين تعود أدراجها لا تأتي خاوية الوفاض بل تزودت من المعين الألهي بمدد من الحبور لا حدود له هو بمثابة الدافع الذي يدفع النفس الانسانية على الاتيان بالاعمال الجليلة المعبرة عن نورانية الزاد الذي تزودت لرحلة الأياب وهكذا تتكرر الممارسة ويعتني السالك العارف بجميع ما يسبغ على حركاته وسكناته بعداً اخلاقياً ويخبرنا ابن طفيل أنه لما عاد إلى العالم المحسوس بعد جولاته حيث سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى جعل يطلب العودة إلى ذلك بالنحو الذي يطلبه اولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به اولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الاولى ثم عاد إلى العالم المحسوس ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الاولى والثانية وكان دوامه أطول وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً مدة بعد مدة حتى صار يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء(91). وذلك من خلال الاقوال والأفعال والحركات والسكنات التي تليق بهذه الحال من الافعال المحمودة والفضائل المنشودة.

وهذه شبيهة بتجربة (حي) (السهروردي) وغربته الغربيه التي يقول فيها «فبكيت زماناً وشكوت إليه من سجن قيروان، فقال لي نعم تخلصت إلا أنك لابد راجع إلى السجن الغربي، فلما سمعت طار عقلي فتضرعت إليه فقال لي أما العود فضروري الآن ولكني أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء الينا والصعود إلى جنبنا متى شئت، والثاني أنك متخلص من الأخر إلى جنابنا تاركاً البلاد الغربيه بأسرها مطلقاً ففرحت بما قال»(92).

أي أن أفعال الإنسان بعد أن يصل إلى هذه الدرجة الروحية الكاشفة

(91) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص83.

(92) السهروردي، حي بن يقظان، ضمن الملف المشترك لابن سينا وأبن طفيل، تحقيق أحمد امين، ص127.

وفي أثناء عودته إلى وعيه (بدنه وحسه وحياته في الحياة الدنيا) تصطبغ بصبغة أخلاقية سامية تعينه على الاتصال بالعالم الاعلى مرات ومرات وكأن قانوناً أخلاقياً/ معرفياً يحكم أقواله وأفعاله أي أن غاية ابن طفيل في الربط بين المشاهدة والسعادة أنما تكمن في أخلاقية الأفعال المحمودة بها تتحقق الطريقة المثلى للتفوق على الذات بعد تطور الطاقة الانسانية وتكاملها علمياً ودينياً وفلسفياً، ولم تكن الفلسفة عند ابن طفيل في حدودها العملية إلا مرحلة كان قد تخطاها في تطوره قبل أن يلاقي (أبسال)[93].

رابعاً: السلوك الحميد والمجتمع الفاضل عند ابن طفيل:

الأطار الرمزي لقصة (حي بن يقظان) لا يحول بين الباحث والمضامين الاخلاقية التي تترجم لنا سعي العارفين إلى تأسيس المجتمع الفاضل على أسس عقلية، فيصور لنا ابن طفيل مراحل التطور الطبيعي للإنسان مبيناً لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية وواضحة فأختار من أجل ذلك جزيرتين الاولى مسكونة تمثل الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة والثانية متفردة بالإنسان في تطوره الطبيعي بعيداً عن تأثير المجتمع[94]، أي الإنسان الذي يحيا على الفطرة السليمة والعقل الباحث عن أجوبة على أسئلة دهشته والقلب الذي يكتشف شروط أمنه الذاتي بهدوء وتدرج يستطيع أن يتدرج في المعرفة عن طريق التأمل من المادي المحسوس إلى ما وراء المادة وما خلف المرئي حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة وأن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ويهتدي إلى معرفة الله سبحانه وخلود النفس.

وهو بهذا يتفوق على (متوحد) ابن باجه وغربته بين أهله ومجتمعه وعقيدته، بينما (متوحد) ابن طفيل يعيش في غربة مطلقة بمعزل عن تأثير المجتمع أو قل في عالم مستقل خاص على وفق جدل (الذات والطبيعة)

---

(93) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف ص138.

(94) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص36، كذا ينظر فؤاد فرام البستاني، دائرة المعارف، المجلد الثالث، بيروت، 1960، ص304.

ليستكمله بجدل أخر هو (الذات والوجود المطلق) أو الذات الكلي.

لذا كان اللقاء بين (حي بن يقظان) (وأبسال) عند ابن طفيل كناية عن لقاء بين متفلسف استكمل شروط مرحلة التأمل الفلسفي ومل المحاكمات المنطقية ويتحفز لتخطيها إلى مرحلة آخرى من حيث (الوعي) (والسلوك الحر) فأنتقل من منهج إلى منهج آخر أي من منهج التأمل العقلي إلى منهج الرؤية الباطنية بعين القلب، اما (أبسال) فانه قد تخطى مرحلة النظر اللاهوتي ورقي منه إلى التصوف، وأصبح في التصوف ناسكاً ترك الدنيا كلها وهاجر طلباً للعزلة، أي أعتزل المجتمع والجماعة وهاجر إلى جزيرة (حي بن يقظان) بهدف العزلة والارتياض الروحي والممارسة الصوفية[95].

ولما لاحظ (حي بن يقظان) حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يكتشف ذخيرته ويطلع على مكنونات تجربته.

وفي اللقاء وصف (حي بن يقظان) منهجه وكيف ترقى بالمعرفة حتى تحقق له الوصول فلما سمع «أبسال» منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وألام المحجوبين لم يشك «أبسال» في جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها «حي بن يقظان» في مقامه الكريم[96].

فأنفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا أتضح وصار من أولى الألباب[97]، عند ذلك نظر إلى (حي بن يقظان) بعين التعظيم وتحقق عنده انه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون

(95) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص136.
(96) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص87.
(97) المصدر نفسه، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا والسهروردي، ص126.

فألتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بأشارته فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل «حي بن يقظان» يستفحصه عن آمره وشأنه فجعل (أبسال) يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرتهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الأن بعد وصولها اليهم، ووصف جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الألهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب ففهم (حي) ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه[98]، ولا سيما الدوافع الاخلاقية والدينية للافعال الانسانية.

نستنتج مما تقدم أن أتصال (حي بن يقظان) (بأبسال) يدل على أتفاق الحكمة مع الشريعة التي يأخذها الناس عن الانبياء سبيلاً للافعال المحمودة ولكل منهما أصول خاصة وطريقة مباينة لكنهما يلتقيان في النهاية عند الغايات السعيدة. وأنه لاخلاف بين الدين كما فهمه (أبسال) وبين ما يراه أرباب المشاهدة من حيث الاوامر والنواه، وأن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده أختاره الله لنشر رسالة السماء، وطور المشاهدة الاشراقية لا يعدو هو الأخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهاداً عنيفاً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فأتصل بالملأ الاعلى[99]، بجميع جوارحه وسخر لذلك حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله.

ولما عرف (حي بن يقظان) أحوال الناس في الجزيرة الثانية التي كان يسكنها «أبسال» وأخبره أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس أشتد شوقه عليهم وطمع أن تكون نجاتهم على يديه وقرر الوصول إليهم وايضاح الحق لهم لما علم من (أبسال) عنهم من نقص الفطرة والأعراض عن أمر الله، وحين أجتمع (حي) إليهم وبدأ في بث أسرار الحكمة فما هو أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق أن فهموا وهم على خطأ في

---

(98) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص227.

(99) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص46.

ذلك فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به[100]، جهلاً لا كرهاً.

وحاول ابن طفيل على لسان (حي) أن يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نفوراً مع أنهم كانوا محبين لأفعال الخير راغبين في دواعي الحق إلا أنهم لنقص في فطرتهم كانوا لايطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه من جهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لايريدون معرفته من طريق أربابه فيئس عن أصلاحهم وأنقطع رجاؤه من قبولهم[101]. قناعة منه أن الأفعال المحموده السامية رهن برياضة روحية كفيله بفتح أفاق المعرفة الحقة أمام المرتاضين السالكين وهو أمر يتطلب العمل والهمه.

لذا نرى أن ابن طفيل أهتم بما قدمه (ابن باجه) من أفكار عرفانية ووافقه على أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة وكان ابن باجه يحاول نفعهم ما أمكن، اما ابن طفيل فنفض يده من أمكان أصلاحهم[102]، لا لشيء سوى لركونهم إلى حالة من الكسل والدعه والتقليد.

وتبين له عدم أمكانية مخاطبتهم بطريق المكاشفة وأن تكليفهم فوق هذا القدر لايتفق مع الغايات التربوية والاخلاقية وأن حظ اكثر الجمهور من الأنتفاع بالشريعة أنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم معاشه لتعدد مشارب الناس وتفاوت مصادر تقليدهم، ورأى أن كل حزب بما لديهم فرحون وقد اتخذوا الههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا من الاموال ولا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا اصراراً[103]، وتلك هي ملامح أفعال المدن الجاهلة وكان يقول

---

(100) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص230.

(101) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص148.

(102) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص25 كذا ينظر د.مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية، ابن طفيل ص16، كذا ينظر د.فضيلة عباس مطلك الاصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، 2001، ص204.

(103) ابن طفيل، حي بن يقظان، ملف حي بن يقظان، لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد امين، ص129.

«أن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل واقبلوا على الحق وأستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد أختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الايدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة»[104]، فالمعرفة أساس السلوك السليم والعارف بين الناس هو الاكثر قدرة على أمتلاك ناصية الافعال المحمودة والأعمال الفاضلة.

وكان يظن أن الناس كلهم ذو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس عازمة ولم يدرِ ماهم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، فالإنسان ذو الفطرة الفائقة هو وحده القادر على الوصول بعقله إلى جوهر ما جاء الانبياء من عند الله ليقرنه بالسلوك المتوازن، عند ذلك علم أن الحكمة والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة هو المعنى الاخلاقي لسلوك الأفراد ولا يحتمل المزيد فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له[105]، هكذا تنتظم القاعدة الاخلاقية لأفعال البشر.بعد ذلك أوصاهم بملازمة ما هم عليه في السلوك في حدود الشرع والأعمال الظاهرة وعلم هو وصاحبه (أبسال) أن هذه الطائفة المريدة القاهرة لا نجاة لها الّا بهذا الطريق وانها أن رفعت عنه إلى درجة الاستبصار لم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وانتكست وساءت عاقبتها وأن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالامن وكانت من أصحاب اليمين[106].

وعرف أن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس وأن الغالبية العظمى من الناس لايمكن أن تنفذ إلى باطن الحقيقة ولابد لها أن تتوقف عند ظاهرها، هذه الطائفة لا يمكن أن تتعدى ما جاء به الانبياء من الامور الظاهرة والفرائض والعبادات اما ذوو الفطرة الفائقة فهم وحدهم الذين يغوصون على الباطن ولهم الحق وحدهم في الوصول إلى

---

(104) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص228.

(105) المصدر نفسه، ص223.

(106) المصدر نفسه، ملف حي بن يقظان، لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد امين، ص130.

الحقيقة[107]، لذا قرر أعتزال هؤلاء الناس إلى الابد هو وصاحبه وعادا إلى جزيرتهما لينعما بهذه الحياة الرفيعة الألهية الخالصة التي لايدركها إلا القلائل من الناس، وبقيا يعبدان الله حتى أتاهما اليقين[108]. ونستنتج مما تقدم أن ابن طفيل يوزع الناس على مراتب (معرفيه) لا طبقية تختلف في سلوكها، فالمجتمع يتألف من العامة وهم أهل الظاهر والسلوك التقليدي وهم الكثرة المطلقة، أما الخاصة فهم أهل الباطن القلة من ذوي الفطرة الفائقة[109]. أن ابن طفيل يقرن الاخلاق بالمعرفة لذلك وجد أن من خصائص العامة النقص وسوء الرأي وضعف العزم والسلوك التقليدي الذي يفتقر للعقل والمعرفة والتجربة والدراية فهم يتمسكون بظاهر الأمور فهم في منزلة الحيوان غير الناطق، إذ يتمسكون في تصرفاتهم بالامور المحسوسة اما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به ظاهرياً لأغراض التباهي، اما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فأعمالهم فاضلة وتصرفاتهم محمودة لأنهم أهل التفكير الذين يختلفون مع من هم دونهم مرتبة لذلك كانوا فيما يتعلق بالدين ومتطلباته أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحية واطمع في التأويل وأميل إلى العزلة والأنفراد من العامة[110]. في جميع ما يسعون إليه من شعائر وتصرفات وأقوال وأفعال. وبهذا ناقش ابن طفيل في (حي بن يقظان) مشكلة أخلاقية وقف حيالها جميع

---

(107) ونجد ان ابن رشد المعاصر لابن طفيل يستفيد من هذه الفكرة ويتأثر بها حيث يرى ضرورة أخذ الجمهور بما يفيده ظاهر النصوص وبالتالي تجنب أفشاء التأويل لهم بل قد يكون أفشاء التاويل سبباً في بلبلة عقولهم وبالتالي فإن أهل البرهان (الفلاسفة) وحدهم لهم الحق في التأويل، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص50.

(108) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص93.

(109) ابن طفيل هنا يتبع نفس رأي (ابن باجه) قبله وابن رشد من بعده في تقسيم الناس إلى عامة وخاصة حيث يقول ابن رشد «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائهم في التصديق»، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

(110) أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الاشراقي بين الدين والفلسفة في الفكر الاسلامي، ص137.

فلاسفة الإسلام لبيان الصلة بين الدين والفلسفة أو بين الشرع أو العقل وقد اعتقد انهما يلتقيان في الغاية لكنهما يختلفان في طريقة كل منهما[111]، لا بمقدار ما تنظوي عليه أجوبة الشرع والعقل على مفاهيم نظرية بل بمقدار ما تحث عليه من سلوك فاضل.

وأخيراً يقول ابن طفيل، ما كان من نبأ «حي بن يقظان» (وأبسال وسلامان) وقد اشتمل على حظ من الكلام في المعرفة والاخلاق لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله الّا أهل المعرفة بالله وأرباب الاخلاق الفاضلة ولا يجهله الّا أهل الغرة بالله، وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به على غير أهله والشح به عليهم، إلا ان الذي سهل علينا أفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر في زماننا من أراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى أنتشرت في البلاد وعم ضررها[112].

أي أنه أراد تشريح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الانظمة وانحطاط الاخلاق وجمود العقائد الدينية ونقد الاوضاع الاجتماعية التي كانت تقيد الافراد بقيود بعيدة عن روح العقيدة والحياة فلا سبيل للفعل الفاضل الّا المعرفة العميقة والانكشاف العرفاني في مدارج التطور الانساني. ونخلص من هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1 - أن ابن طفيل كان يستهدف من وضع كتابه (حي بن يقظان) الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي تحدث عنها فلاسفة الإسلام في المشرق كالفارابي في المدينة الفاضلة، والشيخ الرئيس (ابن سينا) في (الحكمة المشرقية) وهو أمر نوه به ابن طفيل نفسه حين قال لسائله «سألت أيها الأخ

---

(111) لم يأتِ ابن طفيل هنا بجديد لأن أتصال الحكمة بالشريعة واتحادهما امر صرح به الكندي والفارابي وابن سينا من قبل الّا ان ابن طفيل يفضل على الذين تقدموه برقيق عباراته وحسن أشاراته واستعماله الرموز الحية ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص27.

(112) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص235، كذا ينظر عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص151.

الكريم، منحك الله البقاء الأبدي واسعدك السعد السرمدي أن أبث اليك ما امكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا، فأعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في أقتنائها» بمعنى أنها مرتبة لا تنال إلا بالجهد الشاق والاجتهاد المتواصل والعمل الفاضل والسلوك المحمود والقول العقلاني.

2 - الزهد عنصر ظاهر في رسالة (حي بن يقظان) حيث نجد أن رجل الدين ورجل التفكير يميلان إلى العزلة والأنفراد عن الناس ولا يتناولون من الطعام والشراب إلا بالقدر الضروري لأدامة حياتهما، جميع ذلك يمارسانه لا ايذاء للبدن ومتطلباته الفطرية بل رياضة القصد منها بلوغ درجات السعادة على وفق أفعال فاضلة وتصرفات محمودة من غيرها يصعب الوصول إلى نور الوجود.

3 - الفرد عند ابن طفيل هو النواة التي نشأ عنها المجتمع وذلك واضح من خلال قصته (حي بن يقظان) حيث يصور في قسمها الاول المجتمع الإنساني بما تواضع عليه من عرف وعادات وتقليد، وفي القسم الثاني يصور فرداً واحداً نما بالفطرة نمواً عقلياً حتى صار فيلسوفاً كاملاً في مقدوره معرفة الطبيعة بمشاهداته وحدة شرط أن يعرف نفسه بالتفكير والتأمل والارتياض وصولاً به إلى معرفة الله بالذوق والمشاهدة وهنا يصور لنا ابن طفيل أن العرفان الصوفي هو أسمى مرتبة يصل إليها الإنسان لينال السعادة، وتلك هي غاية الإنسان العاقل الفاضل الحكيم، فالمعرفة تقود إلى العقل الفاضل والأخير يقود إلى السعادة.

4 - يرى ابن طفيل أن الناس متفاوتون في فهمهم للنصوص الدينية بتفاوت طبقاتهم المعرفية واستعدادهم القلبي فمنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص والجمود عليها ومنهم أهل التأويل الذين لا يتنافى فهمهم للدين في نهاية المطاف مع ما يراه أصحاب المشاهدة كما لاحظنا ذلك في أتفاق (حي بن يقظان) مع (أبسال) أما اختلاف (أبسال) مع (سلامان) فهو أختلاف أهل الظاهر مع أهل الباطن فهؤلاء يألفون الجماعة

ويبتعدون عن التأويل، أما اولئك فيغوصون نحو الباطن ويطلبون العزلة ويرجحون التأويل.

5 - لقد أعتقد أن تصرفات الرجل الذي يفهم الدين حق الفهم ودوافع المفكر الفيلسوف يلتقيان بالضرورة عند نتيجة واحدة فالعقل والنقل كلاهما سبيلان لحقيقة واحدة وهذا ما سنجده عند ابن رشد المعاصر لابن طفيل مما تتوافق عليه غايات الفيلسوفين كما سنلحظ ذلك في الفصل القادم.

الخطاب الاجتماعي عند ابن رشد

أ. م. د. مشحن زيد محمد*

المقدمة:

اهتم ابن رشد بتأليف ثلاثة كتب في الحكمة العلمية، التي غايتها النظر من أجل العمل، في داخل منظومة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فألف كتاب تلخيص الخطابة سنة 570هـ/ 1174/ م، وكتاب تلخيص الأخلاق لأرسطو سنة 572هـ/ 1176/ ، وفي السنة ذاتها أكمل مشروعه بتلخيص كتاب السياسة، والذي ضمنه دعامات فكره الاجتماعي وتنظيراته العميقة والواقعية للمجتمع العربي الإسلامي وربط ذلك كله بمستوى التفلسف الواقعي الحقيقي.

سنفصل الحديث عن الاجتماع الكامل عند ابن رشد من خلال المحاور الأساسية التي قدم فيها ابن رشد رؤيته لهذا الاجتماع التي تتسم بالواقعية التحليلية الموضوعية، أي ربط النظرية بالواقع والابتعاد عن كل التهويمات والرؤيا المثالية الغارقة في الغيبيات لأن ابن رشد يتمتع بحس تجريبي واقعي علمي برهاني في هذا الجانب. أي أنه حاول أن يزيح في رؤيته ومنهجه الاجتماعي كل النظريات التي تصف الواقع المعيش وصفاً دون تحليل ونقد له.

ولهذا سنجد في هذا البحث كيف يتعامل ابن رشد مع مفهوم المجتمع ومدى انفتاحه بعضه على البعض من الفئات التي تشكل هذا الاجتماع،

* الجامعة المستنصرية - العراق.

وسنقف ملياً أزاء موقفه من المرأة وبيان دورها في المجتمع وكأنه يوجه نقداً أو لوماً للأفكار السائدة في عصره حول موقع ودور المرأة ونظرة المجتمع (الرجل) أليها.

تعريف الاجتماع عند ابن رشد

مثل غيره من الفلاسفة الذين سبقوه من أمثال افلاطون[1] (ت 384ق. م) وأرسطو[2]، والفارابي (ت 339هـ/ 950م)، وابن سينا (ت 428هـ/ 1027م) من الذين درسوا الاجتماع الإنساني، اهتم ابن رشد بهذا الاجتماع، ودرس أنواعه وأقسامه وكيف يتقوم هذا الاجتماع، وما هي العوامل الواجب توافرها لقيامه وما هي عناصره الرئيسة، وصلة ذلك كله بالسياسة والاقتصاد والأخلاق والجغرافية وغيرها من العلوم الأخرى. إذ تميزت نظرة ابن رشد للاجتماع الإنساني بالشمولية والكلية والإحاطة التامة بكل ما يتصل به.

وقبل أن، يحدد ابن رشد معنى الاجتماع، يمهد لذلك بالحديث عن العلوم الفلسفية وأنواعها، وأين تقع دراسة هذا النوع من المعرفة، فيقول، أن الإنسان يبلغ السعادة اذا ما جمع بين العلوم النظرية التي غايتها المعرفة لذاتها وطلب الحق لذاته، والعلوم العملية التي غايتها طلب الحق عن طريق العمل، ويضم هذا القسم الأخير العلوم السياسية والأخلاقية وتربية المنزل (تدبير المنزل) باصطلاح الفلاسفة القدماء.

ويستمر ابن رشد بتوضيح طبيعة قسم العلوم الفلسفية العملية، بأنه كما قلنا ينقسم إلى البحث عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة وفيما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض، أي أن مبداها الإرادة والاختيار مثلما هو موضوع العلم الطبيعي الأشياء الطبيعية ومبدأ ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) هو الله. هناك قسم آخر يتم فيه الفحص والبحث عن

(1) راجع، كتاب الجمهورية لافلاطون، ترجمة حنا خباز، ط1، القاهرة 1929.

(2) راجع، كتاب السياسات، نقلة إلى العربية فؤاد جرجي بربارة، ط1، بيروت 1965.

كيفية غرس هذه العادات في النفوس، وأي منها (النفوس) هي الحاكمة، وأيها يعني الأخرى، كي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام وناتج الفعل هذا هو الكمالات.

إن الكمالات عند ابن رشد أربعة، هي الكمال النظري والفضائل الخلقية، والأفعال الإرادية والصناعات العملية. وهذه الكمالات تتوازى مع أجزاء المدينة وترتبط بقوى النفس الإنسانية (العاقلة، والغضبية، والشهوية).

ويعد ابن رشد المدينة فاضلة والاجتماع الإنساني كذلك، بسبب تحكم القوة النظرية التأملية في باقي الأجزاء لهذا الاجتماع[3]، شأن الإنسان الذي يعد فيلسوفاً حكيماً في قوته العاقلة التي بها يسود قوى النفس المرتبطة بها أي القوة الشهوية والقوة الغضبية فالإنسان عن طريق العدالة يستطيع أن يوفق بين كل القوى الموجودة في الإنسان الذي هو أصل ونواة كل اجتماع[4]. وفضيلة العدالة يحددها ابن رشد تحديداً فلسفياً اجتماعيا أخلاقيا، فيقول عنها أنها ليست أكثر من أن يقوم كل فرد بالإعمال التي يصلح لها بالطبع[5]، وان يأتمر كل جزء من أجزاء النفس بالعقل الذي يجب أن يكون حاكماً عليها.

إن وجود هذه الكمالات (الفضائل) في شخص واحد واكتسابها كلها أو احداها دون معونة الإقران الآخرين مستحيل. ومن هنا يتابع مع ابن رشد المقولة الأولى في أصل الاجتماع عنده، وهي: "الإنسان كائن مدني بالطبع"[6] أي لا يوجد الإنسان إلا وهو مفطور على حب التجمع والاجتماع مع الآخرين، لأن باجتماعه مع الآخرين يتحقق وجوده الاجتماعي الإنساني وبدون ذلك لا يتم أي اجتماع.

---

(3) راجع مؤلفات الفارابي، (مثال، آراء أهل المدينة الفاضلة، وكتاب السياسة المدينة الملقب بمبادئ الموجودات، وكتاب فصول المدني وكلها منورة بأكثر من طبعة.

(4) راجع كتاب الفاء، الالهيات، الجزء الثاني تحقيق سليمان دنيا وجماعته، القاهرة، 1950- الفصول الاخيرة كلها.

(5) ابن رد، تلخيص السياسة، ص86.

(6) المصدر نفسه، ص86.

ويستمر ابن رشد موضحاً طبيعة هذه المقولة الأساسية في الاجتماع الإنساني فيقول أن هذا الشيء نحتاجه ليس لكمالاتنا الإنسانية فقط وأنما لضرورة الحياة، وهذا الشيء هو الذي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، مثل الحصول على المأكل والمأوى والمنكح والملبس والمشرب(7).

ويقول ابن رشد، أن أي شيء يحتاجه الإنسان لقوامه واستمرار حياته ونوعه إنما يعود للقوة الشهوية فيه، وهنا يبدو الأمر جلياً في ارتباط الجانب الاقتصادي بالسياسي والأخلاقي والاجتماعي. ذلك لأن من المستحيل على الإنسان، أي إنسان، أن يوفر كل متطلبات عيشه بمفرده، إذ لا بد من أن يستعين الأفراد بعضهم ببعض، فهذا يزرع لذاك، وذاك يعمل المحراث لهذا، وهكذا يبلغ الإنسان الخير الأسمى والسعادة، ويضرب لنا ابن رشد مثالاً على قوله هذا، فيقول: "أنه من الممكن لزيد أن لا يحرث الأرض ويبذر الحبوب، غير أنه اذا ما حرث الأرض وبذر الحبوب، فأن حياته لن تكون بتلك السهولة فحسب، بل أن ناتج ذلك سيؤدي إلى الخير الأسمى بالفعل "(8).

ونتيجة لذلك فأنه كما حدد ابن رشد معنى قوله السابق، فأن الحصول على الكمالات الإنسانية مجتمعة، لا يستقيم إلا لجماعة من الناس وذلك لاختلاف الأفراد في ما بينهم من حيث الرغبات والميل إلى هذا أو ذاك، نظراً لاختلاف هذه الكمالات، لأنه لو كان الواحد قادراً بطبعه على بلوغ سائر الكمالات الإنسانية، فهذا يعني أن الطبيعة تفعل باطلاً. وهذا محال(9).

إن ابن رشد أراد بهذا أن يوضح طبيعة الاجتماع الإنساني وان الإنسان ميال بالفطرة والغريزة إلى حب الاجتماع، وان العزلة أو التفرد هي حالة بهيمية وليست من خواص الإنسان، لأن باجتماع الإنسان مع أخيه الإنسان يكمل بعضهم بعضاً، ومثال ذلك هو ما يعطيه إيانا من الفروسية وصناعة

---

(7) المصدر نفسه، ص96.

(8) ابن رشد، تلخيص السياسة، المقالة الأولى (عناصر المدينة الفاضلة)، ص56- 66.

(9) المصدر نفسه، ص76.

اللجام، فأنهما يعضد بعضهما بعضاً، فحرفة صناعة اللجام تمهد لفن الفروسية وفن الفروسية يرينا بأية طريقة يمكن للجام أن يكون أكثر تأثيراً وأفضل حالاً، وكيف أن صناعة اللجام وفن الفروسية يعملان لأجل غرض مشترك[10].

إن فكرة ابن رشد هذه، أما يتفق بها مع الفلاسفة العرب المسلمين، وتحديداً الفيلسوف الفارابي، حيث نظر هذا الأخير إلى المجتمع من خلال حاجة الفرد للاجتماع قائلاً: "يحتاج الإنسان في وجوده وفي بلوغه نحو الكمال إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، ولذلك لا يمكن للإنسان أن ينال كماله ألا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد منهم لكل واحد (آخر) ببعض ما يحتاج إليه"[11]. وهذا أيضاً ما يقول به أفلاطون (ت 384 ق.م)، من قبل، إذ أن منشأ الدولة لديه إنما يعود إلى عدم استقلال الفرد بسد حاجاته وافتقاره إلى معونة الآخرين، فيتبادل الأشخاص الحاجات وأول تلك الحاجات القوت وثانيها المسكن وثالثها الكسوة، ويقول أنه أصغر ما يمكن تصوره من المدن هو أربعة رجال أو خمسة (زراع، بناء، حائك، اسكافي، حداد)...

وإذا ما عدنا إلى ابن رشد، فأنه يرى أحد الباحثين[12]، أنه (أي ابن رشد) أنما استقى ذلك (أي حاجة الإنسان للتعاون والعيش الجماعي)، من تراث الفلاسفة المسلمين فضلاً عن مطالعاته للفلاسفة اليونانيين. وهذا الرأي يحمل في طياته الكثير من الصحة والحقيقة.

ويهتم ابن رشد كثيراً في تحديد بقية الاجتماع الإنساني ويؤكد فكرة التخصص في العمل وتقسيمه كلاً بحسب مؤهلاته، وفي هذا يقول "أذا أردنا الحق فأنه من المحال تماماً على الإنسان أن يجيد العمل بأكثر من حرفة

---

(10) المصدر نفسه، ص76.

(11) المصدر نفسه، ص70.

(12) المصدر نفسه، ص71.

واحدة...[13]، وان كان ذلك ممكناً فأنه لن يجيد عمله بتلك الحرفة. وعليه فأن الاجتماع حتى يبلغ كماله وسعادته لأهل المدينة، لا بد من أن يقوم كل لإنسان بالتخصص بحرفة واحدة لا أكثر، وان يختار الحرفة التي تلائم طبيعته الجسمية والعقلية والنفسية، وإذا ما أختار أكثر من حرفة فأن الخراب سيسود المدينة بأكملها[14].

إن فكرة والتخصص بالعمل ضمن أطار الاجتماعي الإنساني، فكرة قد وجدت لها صدى في مؤلفات الفلاسفة الآخرين أمثال الفارابي الذي يقول أن المدينة بحاجة إلى تقسيم العمل بين أفرادها[15].

ومثل رأي الفارابي هذا، وابن رشد، يرى أخوان الصفا (جماعة فلسفية ظهرت في البصرة في القرن الرابع الهجري)، أن تقسيم العمل يلعب دوراً رئيساً في المجتمع ويوجد حالة من الاستقرار والأمن، كما لا حظوا أنه لا بد للمهنة من أن توافق المجتمع والفرد وميوله الجسمية والنفسية، وان العمل يقيم بقدر ما يبذل فيه من جهد وأنه ليس هناك مهنة حقيرة، بل أناس حقراء، فالمهنة ترتبط بحاجات المجتمع كلما ازدادت الحاجات ارتفع شأن المهنة والعكس صحيح[16] "أي بحسب قانون العرض والطلب".

ومن خلال ما تقدم يتضح، أن موضوع الاجتماع الإنساني لدى ابن رشد أنما هو ضروري للحياة بعامة، وأنه يميل إلى أن الإنسان يريد ويحب الاجتماع بطبعه ويرفض فكرة العزلة عن المجتمع والعيش بمفرده لأن الإنسان لايستطيع ان يؤمن متطلبات عيشهِ بمفرده ولا كذلك وجوده وأمنه ونوعه.

---

(13) المصدر نفسه، ص86. وقارن، أفلاطون، محاورة الجمهورية (كتاب السياسة، ترجمة حنا خباز، ص40، كذلك، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشر البير نصري نادر، ص99.

(14) تلخيص السياسة، ص96.

(15) اسم المؤلف، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص96.

(16) أخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص287- 288. (1) المصدر نفسه، ص70، وقارن، أرسطو، الأخلاق، نقله إلى العربية أسحق بن حنين وحققه عبد الرحمن بدوي ط1، بيروت 1979، ص45.

هذا، من جهة ومن جهة أخرى، تبرز لدى ابن رشد موضوعة الشرائح الاجتماعية (الطبقات)، في داخل المجتمع والدولة (المدينة) إذ يقسم ابن رشد هذه الشرائح إلى ثلاث هي فئة الحرفيين وتشمل كل من يمكن أن يدخل تحت هذا المصطلح، وفئة الحرس (الحفظة، والجند) وفئة القادة" الرئيس ومن معه" وهنا يركز ابن رشد على أن إجادة العمل في أي تخصص لا يتم إلا من خلال التربية والتدريب المستمرين، وهو بهذا يرفض فكرة أن يولد الإنسان وهو يجيد حرفة ما، فيقول: "لا يوجد كل إنسان محارباً أو خطيباً أو شاعراً، بل الأكثر من ذلك لا يوجد فيلسوف بالفطرة.."[17]. وهذه فكرة تعد بالنسبة لفلاسفة الاجتماع الأصل الذي تنطلق منها نظراتهم حول كيفية التربية والتعليم لأفراد المجتمع كله.

ولكن إذا ما عدنا لعناصر قيام الاجتماع، نجد أن الفئات الاجتماعية والشرائح عند ابن رشد في علاقة بعضها ببعضها الاخر، أنما تمارس دوراً متكاملاً في بناء المجتمع ومؤسساته الدستورية والسياسية والاقتصادية، وسنأتي إلى تفصيل ذلك في فقره لاحقة.

إن اجتماع هذه الشرائح وتعاونها فيما بينها، لا يقوم فقط على أساس الحاجات الضرورية وغير الضرورية، بل أن هناك عوامل أخرى يدرسها ابن رشد ويربطها بالاجتماع الإنساني ككل، ومن هذه العوامل، العوامل البيئية والمناخية. فيأخذ بحسبانه تأثير المناخ على قابلية الإنسان على الاجتماع والتأمل والسعادة والإنتاج الفكري والفلسفي المعمق، ويرجع ابن رشد ذلك ذلك إلى أن خاصية هذا الإنتاج ليس محصوراً بأمة دون أخرى، بل أن طبيعة المناخ تلعب دوراً في المساعدة على الإنتاج الفكري، ويحصر ابن رشد ذلك بالإقليمين الرابع والخامس من الأرض استناداً إلى التقسيم الجغرافي القديم إلى أقاليم الأرض التي هي سبعة[18]. ذلك لأن هذين الإقليمين يتمتعان بمناخ معتدل في الخريف والربيع، وعلى ضوء ذلك يقيم ابن رشد رؤيته الشمولية

(17) نفس المصدر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص69.

(18) راجع، علي زيعور، الحكمة العلمية، ط1، بيروت 1888، ص438.

بربط المناخ كما قلنا بالإنتاج الفكري والفلسفي فيقول رداً على وجهة نظر بعض المتعصبين من الذين يرون أن التفلسف خاصية من خواص اليونانيين دون غيرهم ما نصه: "اذا نزعت فئة من الرجال نحو طلب الكمالات الإنسانية ولاسيما الفضائل الفكرية التأملية، حتى ولو افترضنا أنهم أكثر ميلاً واستعداداً لتقبل الحكمة (يقصد اليونانيين) بطبيعتهم واكتسابها، إلا أن ذلك لا يعني عندنا أننا لا نجد أناساً يماثلون هؤلاء في الحكمة. وبوسع المرء أن يجدهم فضلاً عن اليونان والبلدان المجاورة لها في بلادنا الأندلس وفي سوريا والعراق ومصر، على الرغم من أن هؤلاء الحكماء قد وجدوا بأعداد أكثر في بلاد اليونان"[19].

ومعنى قول ابن رشد، هو أن التفلسف والحكمة، ليس حكراً لأمة دون أخرى لأنه نتاج عدة عوامل حضارية متعددة منها السياسي والثقافي والروحي والاقتصادي وغير ذلك.

عناصر الاجتماع الكامل

أولاً: عناصر المجتمع:

كنا قد اشرنا في المبحث السابق، إلى أن ابن رشد، قد تحدث عن الشرائح الاجتماعية في الدولة (الطبقات). وألان سوف نشير باهتمام إلى ذلك، أذ يقسم ابن رشد المجتمع إلى ثلاث فئات(طبقات)، الأولى طبقة الحكام والإداريين، الثانية طبقة الجند (الحراس، الحفظة)، والثالثة طبقة الحرفيين بعامة[20] (العمال، الفلاحين الحدادين،...)

فمثلا طبقة الحكام تناط بها مهمة سياسة المدينة وإدارتها، ولهذا فأن رئيس المدينة هو الذي يشير بالحرب والسلم، ويأمر بحفظ الثغور، ويعرف

---

(19) تلخيص السياسة، ص96، وقارن أفلاطون، الجمهورية، ص44- 54.

(20) انظر، تلخيص السياسة، ص87، وقارن، مشحن زيد الحشماوي، الخطاب الاجتماعي عند ابن رشد، مجلة (الموقف الثقافي)، العدد 61، السنة 1998، ص82 وما بعدها.

غلات المدينة ما يدخل منها وما يخرج، ونوع الغلات (نبات، حيوان، معدن، أو غيرها)، كما عليه أن يعرف نفقات المدينة وأصناف الناس وقوة من يحارب، وان يكون على دراية بالحروب السابقة ليستفيد منها، ويدرس حال المدينة وحال من في تخومه[21].

كما يهتم رئيس المدينة عند ابن رشد بوضع الجند، وهل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأي. فلربما كثروا أو تناسلوا حتى يكون منهم من لم يعد يصلح للحرب، ويجب أن يكون ناظراً فيما أفضت إليه الحروب المشابهة لهم، فأن أفضت إلى مكروه أشار بالسلم وان أفضت إلى الظفر أشار بالحرب[22].

كذلك يرى ابن رشد أن رئيس المدينة ينبغي له أن يلم بأصناف السياسات وأي سنة تنفع في سياسة، وأيها لا تنفع، وان يعرف الأشياء التي يدخل منها الفساد إلى المدينة، وإما في الأضداد من خارج وإما من داخل المدينة لأن سائر المدن ما عدا المدن الفاضلة قد تفسد من قبل السنن الموضوعة لها لأن السنن اذا كانت مفرطة الضعف واللين أو مفرطة الشدة فأنها تنحل وتفسد برأيه[23].

ويضيف إلى ذلك كله أن الرئيس يجب أن يكون عالماً بأمزجة الناس وأخلاقهم وعاداتهم مما ينتفع به في وضع السنن، لأنه هو الذي يضع السنن العادلة، ويشير بالتزامها[24]. وان كانت هذه السنن تختلف في السياسات

---

(21) تلخيص المؤلف، تلخيص السياسة، ص77.

(22) حول هذه الأقاليم المناخية وموقعها الجغرافي، راجع بالتفاصيل مقدرة ابن خلدون، ص56، وما بعدها كذلك المقريزي الخطط، ج1، بيروت (د.ت) ص22.

(23) تلخيص الخطابة، ص(6)، وقارن، أرسطو، الخطابة ص1-7 كذلك، ابن سينا الحكمة العروضية، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1950، ص42، أما عن عدد هذه السياسات، فيحددها ابن رشد باربع أو خمس سياسات. ، هي سياسة المدينة الفاضلة وسياسة وحدانية التسلط، وسياسة الخسة وسياسة التسلط والقهر والسياسة الجماعية، قارن، تلخيص السياسة، المقالة الثالثة كلها، تلخص الخطابة، ص16.

(24) انظر، تهافت ج1 ص629، اذ يقول أن ابن رشد: بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو الحكمة وان قصرت عن كثير عقولنا وفكرة الغائية هذه مستمدة من أرسطو في فلسفته التي شرحها ابن رشد.

بحسب اختلاف غايتها وعددها على عدد السياسات. وهذه برأينا نظرة واقعية علمية موضوعية لأنواع السياسات، قد استقاها ابن رشد من خلال ملاحظاته الذكية للواقع الاجتماعي والسياسي الذي كان يعيش في وسطه، فضلاً عن حضور التأريخ السياسي وهو يبحث في هذا الموضوع.

وفي اختيار الرئيس، يرى ابن رشد على غرار أفلاطون، إن الرئيس ينبغي أن يختار من بين طبقة الحراس، حتى لا يقضي اختياره إلى الانقسام والشقاق، فيتوجب على القائمين على شؤون الدولة أن يدخلوا في أذهان الناس، أنهم جميعاً إخوة انبثقوا من بطن أم واحدة هي الأرض، وان الله قد مزج بعنصر بعضهم ذهباً وبعنصر البعض الفضة وبعنصر سوادهم النحاس، وان الرئيس هو من الفئة الأولى.

ويرى ابن رشد، أن وجود الحاكم ضرورة غائية للمدينة استنادا إلى رؤيته الفلسفية الكونية التي ترى أن العنصر الغائي هو الذي يسود اجزاء العالم وينضمه وان كل شيء سارٍ إلى غاية[25]. مما يؤدي إلى ضرورة وجود حكيم واحد يصنع وحده العالم ورئيس واحد يصنع وحده المدينة، فليس أكثر خيراً من توحيد مدن كثيرة، وليس اشد ضرراً من تمزيق أواصر المدينة إلى عدة مدن.

ويرى ابن رشد انه يأمر الملك الأول في المدينة تكون أوامره إلى جميع من فيها من أصناف الناس، وهذا هو التكليف أو الطاعة فالحاكم الواحد أو الرئيس الواحد هو الذي يعين غايات ووظائف الرئاسات التي دونه وهو الذي يرتب الأفعال التي تحقق تلك الغايات[26].

وإذا كان الله هو الذي يعطي الوحدانية للعالم فالرئيس هو الذي يصنع الوحدة في المجتمع[27]. وإذا كان مدبر العالم واحداً فأن مدبر المدينة ينبغي أن يكون واحداً بالضرورة. وهذا هو معنى قوله تعالى: "لو كان فيهما إلهة ألا الله لفسدتا". بسبب أن كلاً منهم يؤم غاية واحدة.

---

(25) أسم المؤلف، المصدر نفسه، ج1، ص46.

(26) نسب الملاحظة راجع تلخيص السياسة، ص80 وما دها.

(27) انظر، تلخيص الخطابة، نشر سليم سالم، ص36.

أما الفئة الثانية (الطبقة) من فئات المجتمع في المدينة فهم طبقة الجند والحرس، وهذه الطبقة أو الشريحة أو الفئة، فأنه يتم اختيارهم من بين المؤهلين لهذه المهنة، ومن يجمع في آن واحد قوة الجسد وخفة الحركة وسرعة البديهة، لكي يتقصوا بصورة متقنة ما يحسون به وما يدركونه بصورة جيدة أي أن يمتلكوا صفات (كلب الصيد)، لما بين الحراس وبينه من تشابه في الخصال فالاثنان يقومان بالحراسة ويتسمان بالشجاعة بالطبع، وهذه الصفات مطلوبة في الحراس من أجل حماية المدينة (الدولة) وصد الأعداء من خارج[28].

يضيف ابن رشد إلى حراس المدينة صفات أخرى منها أنهم يجب أن يتصفوا بصفتين متضادتين هما وداعة ومحبة مواطنيهم وكراهية وسخرية أعدائهم. وإذا ما ظن الإنسان أن ذلك الأمر مستحيلاً عند الحراس، فمن الممكن رؤيته في العديد من الحيوانات. فمثلاً الكلب اذا ما رأى شخصاً لا يعرفه يكرهه عندما يقترب منه حتى وان لم يؤذه حقاً من قبل. وان رأى شخصاً يعرفه تودد إليه وان لم يحصل منه على فائدة[29].

كذلك يرى ابن رشد أنه من الضروري للحراس والجنود (الحفظة) أن يكونوا ذوي مواهب عقلية متجهة صوب الكمال، فلاسفة بالطبع، محبين للمحكمة، كارهين للجهل، ثاقبي النظر وان لا تحزنهم المخاوف التي من المحتمل أن نواجههم بعد الموت في ساحة المعركة، لأنهم لو صدقوها فسيختارون العبودية والاستسلام على الموت واذا ما حزنوا لفقدان شخص قريب فيجب أن يكون حزنهم قليلاً. وان يصبروا على فقدان رفاقهم بكل رباطة جاش ويضيف ابن رشد إلى هذه المسألة، أنه لا يصح أن ينسب إلى الأنبياء والحكام أن الخوف يتملكهم[30].

---

(28) المصدر نفسه، ص46، وقارن، تلخيص السياسة، ص101، وما بعدها.

(29) تلخيص الخطابة، ص135، وقارن التفصيلات، تلخيص السياسة المقالة الثالثة كلها لأن فيها يتحدث ابن رشد عن هذا الموضوع بالتفاصيل، وقارن، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة نادرة، ص105، أو ما بعدها.

(30) تلخيص السياسة، ص105- 106.

ولا يفوت ابن رشد أن يتحدث عن ملكية الحراس وما يجب ان يمتلكوا وما لا يجب فيشدد على أن الحراس يجب عدم اقتنائهم للذهب والفضة، كي لا يدنسوا الذهب الخالص الذي منحهم الله إياه في نفوسهم، فلا يحق لهم اكتناز الذهب والفضة تحت دعامات منازلهم ولا التخزين به ولا الشرب بأواني من ذهب أو فضة.

كما لا يحق لهم اقتناء المساكن أو الأراضي والدراهم أو الدنانير لأن هذا يضر بالحراس، لأنهم أن أحبوا الذهب لهثوا وراء اقتنائه وأعلنوها حرباً من أجل الحفاظ على ملكيتهم وليس لردع عدو خارجي(31).

أما الشريحة الثالثة (الطبقة)، فهي فئة الحرفيين، وهم الفلاحون والعمال وغيرهم، وهؤلاء يمثلون عند ابن رشد شريحة مهمة، لأن عماد الدولة الاقتصادي والإنتاجي أمنا يقوم على وجودهم، ويخصص مجالاً في المقالة الأولى من كتابه تلخيص السياسة للحديث عن وظيفة هذه الشريحة الاجتماعية في المدينة(32)، وما هي علاقتها بالشرائح الأخرى في المدينة (الدولة). وهل يجب أن تتملك الملكية بصورة شرعية. وهذه وغيرها أجاب عنها ابن رشد، بقوله أنه يجب أن يكونوا غير مالكين لأي شيء، لأنهم أن تملكوا أصابهم الغنى مما يولد لديهم الترف والبطر والكسل عن أداء الأعمال الإنتاجية المنوطة باختصاصهم، وسينعكس ذلك الأمر على المدينة بالوبال والخراب.

ويضع بذلك ابن رشد تحديداً لهذا القول: "أنه أن نحن سمحنا للصناع وأصحاب المهن بالتملك، فأن ما يبغون في آخر الأمر هو ما تعطيه حرفتهم لهم من غنى، مما يعزى إليه تحسين حالهم وتزيين مساكنهم مما يؤدي إلى أن تكون فائدتهم لأهل مدينتهم عرضية، وسيكون عملهم لا من أجل إسعاد المدينة وإنما من أجل الاستغناء"(33).

ويقدم ابن رشد قانونا تشريعيا مدنياً لهذه الشريحة، عن طريق مقاومة

---

(31) المصدر نفسه، ص107، وما بعدها.

(32) المصدر نفسه، ص107. (1) المصدر نفسه، ج1 (ص 370- 378).

(33) تلخيص السياسة، ص80- 81. وقارن، أفلاطون، الجمهورية، (خباز) ص50.

فكرة التملك لدى هذه الشريحة فيقول: "عندما يستغنون عن حرفتهم، يعدون حرفيين عاطلين، لأنهم أن كانوا فقراء فأن آلاتهم وما يحتاجون ستكون عزيزة عليهم"[34].

ومن مهام السياسة في المدينة أن تهتم بوضع هذه الشريحة من حيث مسألة الإنتاج وفائضة وما يجب عليها فعله، خاصة وان هذه الفئة شريحة إنتاجية خدمية، عندما لا بد للدولة أن تفكر ببناء مخزن تضم فيه الغلاة الفائضة عن حاجة المدينة بعد أن أخذ أهلها كفايتهم لأجل حفظه وخزنه لأمور أخرى ربما تحتاجها المدينة في وقت آخر.

والحرف عند ابن رشد منها ما هي حرف نافعة مثل الفلاحة لأنها تختص بتوفير القوت لأهل المدينة، كذلك الحياكة تعد من الحرف النافعة بنظره لأنها توفر اللباس للمجتمع. وهناك حرف غير نافعة أو نفعها قليل ومحدود مثل الحلاقة والتزيين وصناعة الالجمة وغيرها. فأن ابن رشد يرى ضرورة وضع عدد كاف من الحرفيين لها بحسب مقتضيات المجتمع وحاجاته[35].

ثانياً: التربية في الاجتماع الكامل وصلتها بالأخلاق*

ذكرنا أنفاً أن الكمالات الإنسانية أربعة كمالات هي، الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والأفعال الإدارية، وان هذه الفضائل توجد من أجل الفضيلة النظرية، أي أن التأمل النظري ارفع منزلة من العمل،

---

(34) تلخيص السياسة، 81 وما بعدها كذلك، أفلاطون، الجمهورية، (خباز)، 25.

(35) تلخيص السياسة، ص81، وما بعدها. كذلك، أفلاطون، الجمهورية، ص29، وما بعدها.

* تحدث الفلاسفة قبل ابن رشد عن موضوع التربية وصلتها بالأخلاق والمجتمع، وبما أن موضوعنا هو الحديث عن ابن رشد، فللتوسع والمزيد، يراجع مؤلفات هؤلاء الفلاسفة قبل ابن رشد ولا سيما الفلاسفة العرب الملمين، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة أخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص324 وما بعدها، ابن سينا، رسالة في السياسة، ص53 الغزالي، ميزان العمل، القاهرة 1964، ص75 وغيرها كثير.

وهي الغاية القصوى التي من أجلها توجد[36]. ويبقى لنا الآن البحث في ثلاثة أمور تستحق البحث والعناية والاهتمام:

1. أن نعي الشروط التي ينبغي توافرها لتمكين هذه الفضائل من العمل، لأن الغاية القصوى من هذا العلم ليست معرفة ما هية الفضائل فحسب بل العمل بها أيضاً.

2. كيف يمكن غرس هذه الفضائل في نفوس الشبان والبالغين ومن ثم تنميتها في مرتبة إلى أن تبلغ الكمال، ثم كيف يمكن المحافظة عليها وكيف يمكن إزالة واستئصال الشر والرذيلة من نفوس الأشرار، فكما أن هناك جزءاً من علم الطب لحفظ الصحة من الإمراض، هكذا ينبغي معالجة النفس تربوياً.

3. كيف تؤثر هذه الفضائل الواحدة بالأخرى، وأي الفضائل تصبح أكثر كمالاً عندما تقترن ببعضها وأيها تصبح أقل كمالاً[37].

ويمكن بنظر ابن رشد معرفة ذلك من خلال معرفة الغاية من الكمالات المتعددة وغايتها كونها جزءاً من المدينة، مثلما يفهم المرء جزءاً" من الجسم من خلال معرفته بأعضاء جسمه الأخرى[38].

ولهذا يضع ابن رشد دستورا لكيفية التربية في الاجتماع الكامل الفاضل، وهو أن نبدأ أولاً بتربية الصغار، وقد قسم هذه التربية على مراحل، حيث في الصغر يتعلمون الرياضة لبناء الجسم السليم والموسيقى من أجل تربية الذوق السليم ويعتقد أن هذه التربية بالرياضة والموسيقى يجب أن تكون مجتمعة لا على انفراد لكل منهما[39].

بعدها يتحدث ابن رشد عن كيفية غرس هذه الفضائل تربوياً في نفوس

---

(36) انظر، ابن رشد، تلخيص السياسة، ص27، وقارن، أرسطو، الأخلاق، ص216 وص78، يعرف أرسطو الحكمة العلمية، بأنها القابيلة على الفعل وليس المعرفة فقط.

(37) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص37. وقارن هذه المشابهة عند الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص118.

(38) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص39- 49.

(39) المصدر نفسه، ص108.

أهل المدينة وترسيخها لديهم، ويحددها بطريقتين، الأولى هي الإقناع، وذلك من خلال الأقاويل الشعرية والخطابية (الانفعالية) ويستند عنده إلى أسباب فكرية، ويسمح للمتكلم باستعمال الخيال والعاطفة، لأن معظم الناس لا يتأثرون إلا بالخيال والعاطفة.

وهذه الأقاويل الشعرية والخطابة خاصة عند ابن رشد بعامة الناس دون الخاصة على ما سنبين فيما بعد. لأن الناس بنظره متفاوتون ومختلفون في الفطر والعقول لذلك تختلف أساليب الإقناع لديهم. مع الأخذ بنظر الاعتبار العلاقة الوثيقة بين طبقة الجمهور وحقائق المعرفة التي تعرض عليه، وما للانفعالات النفسية من دور مهم في استمالة الآخرين.

والطريقة الثانية، تسمى بالطريقة الجدلية والبرهانية أما الجدلية وهي لأهل الجدل ونهم رجال علم الكلام وهم الذين ارتفعوا مرتبة علمية عن العامة لكنهم لم يصلوا إلى أهل البرهان الحقيقي، وأما البرهانية فهذه لمحبي الحكمة وهم الفلاسفة، ولهذا يرى ابن رشد وجوب التقيد بنوعية الجمهور، فحرم الحديث مع الجمهور في علم الله على النحو الفلسفي[40]. ولهذا يقول ابن رشد: "ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معه الرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها وذلك أما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك بها نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه وإما لأن نظرته ليست معدة لقبول البرهان أصلاً، وأما لأنه لا يمكن بيان له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه"[41].

هذا من جهة التربية للنفس والعقل، ولكن هناك أناساً لا يمكن استعمال هذه الطريقة معهم، مما حدا بابن رشد أن، يهتم بوضع طريقة أخرى للتربية تصلح لغير الفاضلين وتسمى بطريقة التعليم بالقسر والإكراه باستعمال العقاب

---

(40) المصدر نفسه، ص108- 109.

(41) تمت الإشارة لهذا التقسيم عند أرسطو، الأخلاق، ص353، فيما يخص الفضائل العلمية، وذكرت في كتاب الفارابي، تحصيل السعادة، ص2، 61- 62 من نشر حيدر آباد 1345هـ.

الجسدي، وهذه الطريقة لا يلجأ إليها في المدينة الفاضلة بل تستعمل مع المدن غير الفاضلة عن طريق القوة والحرب كذلك يستخدمها الحكام لإصلاح مواطنيهم من خلال تعريتهم وتعريضهم للشمس وجلدهم أو قطع رؤوسهم أمام العامة، ويمكن أن، تستخدم طريقة العقاب في النازل مع من في منازلهم من الصبية والخدم وغيرهم. ويقول ابن رشد أن كلتا الطريقتين موجودتان ومقرتان في الشريعة الإسلامية[42]. وإذا ما عدنا إلى البدء، وانطلقنا من الوسائل التربوية التي يراها ابن رشد نقول معه، أ، يرى أ، تقوم التربية على قواعد أخلاقية ونفسية وعقلية متينة منذ البدء، حتى تبقى هذه الفضائل راسخة في نفوس المجتمع الفاضل ولا تتغير بسهولة.

فلنبدأ منذ الصغر مع الصبية، ولنرى ما هو المناسب لهم في هذه المرحلة العمرية من وسائل تربوية تناسب مؤهلاتهم الجسمية والنفسية والعقلية، إذ يراها ابن رشد الرياضة والموسيقى، ويعتبرهما وسيلة لا غاية، وهما مشتركتان عند من سيكون حارسا شجاعاً محارباً عن مدينتهِ، وكذلك عند الذين سيتولون قيادة المدينة وإدارتها، بمعنى أن الموسيقى والرياضة وسائل تربوية عامة لكل الصبية والأطفال منذ الصغر.

فالموسيقى وسيلتها غرس محبة الجمال والتناسق في النفس وتهذب الجسد، والهدف هنا هو إنماء القوة الروحية حتى في التمرينات الرياضية الجسدية ومن يهذب نفسه تهزل وتعيش كما يعيش الحيوان على رأي أفلاطون. فالموسيقى تلطف من خشونة الطبع، والرياضة تقوي وتبني الجسم، لهذا يصر ابن رشد على تحاشي الإسراف في جانب منهما على آخر، بل يؤكد الاعتدال فيهما، لأن الإسراف يقود إلى نقيض ما يراد بهما[43].

وفضلاً عن الرياضة والموسيقى، يرى ابن رشد أن نربي ونعلم الصبيان على الأقاويل الشعرية والحكايات الصالحة التي تحكى لهم بمرافقة الموسيقى حتى يكون ذلك وقعه أقوى في نفوسهم. وعندما يكبرون ويوجد من بينهم من

---

(42) المصدر نفسه، ص102- 103.

(43) المصدر نفسه، ص102- 103، وقارن، علي زيعور، الحكمة العلمية، ص344.

يتحول إلى طور أعلى يسمح لهم بالأقاويل البرهانية وهؤلاء هم الفلاسفة[44].

وبعدها يتحول ابن رشد إلى الحديث عن الطبقة (الشريحة) الثانية في التربية التي هي الحراس والجند (الحفظه)، فيقرر أيضاً الاستمرار بتربيتهم وتعليمهم الموسيقى والرياضة حتى يستمروا على قوة جسدهم وجمال نفوسهم ويضيف إلى ذلك تعليمهم علوماً أخرى منها الرياضيات (الحساب، الهندسة،...) وعلوم الطبيعة وما شابهها للاستفادة منها في حروبهم ومعاركهم ومساكنهم.

ويشدد ابن رشد على تعليم الحراس الصبر والشجاعة والحب وغيرها من الفضائل الأخرى والتوجه نحو كل ما هو جميل وخير والابتعاد عن الملذات والشرور والآثام، فالجمال والخير يكون بضبط النفس، لهذا يقول عن الخير والمحبة أنما يكون بين المحبين كما هو الحب بين الآباء والأبناء.

ويتحدث ابن رشد عن فضيلة النفس التي تلائم الحراس وهي الشجاعة وما يلائمها من الرياضة والحمية والموسيقى، فالرياضة والموسيقى اذا استعملا بدقة وتوازن أديا إلى غرس الشجاعة لدى الحراس وأحبوا من خلال ذلك أهل بلدهم وتعاونوا معهم، وتعلموا أيضاً كره أعدائهم.

ويحذرنا ابن رشد من الإفراط في هذين الجانبين، لأنه يقود النفس نحو الهشاشة والليونة (الموسيقى) ونحو الغلظة والقسوة وعدم قبول أي إقناع أن دليل (الرياضة)[45].

ولايفوت ابن رشد أن يحدد أيضاً نوع الطعام الملائم لهذه الفئة حتى يبقوا متيقظين نشطين أذكياء، فيقول، يجب أن نعطيهم البسيط من الطعام وهو اللحم المشوي والشمندر المسلوق بالماء والملح والزيت كما حرم ابن رشد عليهم التنوع في الطعام والحلوى، لأن البسيط من الطعام يحدث التناغم في

---

(44) انظر، فصل المقال، ص84، وقارن عبد الكريم خليفة، بين الدين والفلسفة عند أبن رشد مؤتمر ابن رشد، الجزائر 1978، ص128.

(45) انظر تلخيص الخطابة، ص11.

الجسم والنفس ويدفع الشرور والأمراض عنها. لأنه اذا ما زادت هذه الأمور عن حدها فلا بد من أن يحتاج أهل المدينة للطلب نظراً لتفشي الأمراض بينهم وهو ما يحذر منه ابن رشد نفسه[46].

ومن الميزات الأخرى الأخلاقية التي يريدها ابن رشد لأهل المدينة والمجتمع الكامل صفة الصدق، فالصدق ضروري لهم والكذب يقود إلى الوبال والخراب بينهم، وان أجازه ابن رشد على فئة أو شريحة الحكام فقط، وحدده في ظروف خاصة حداً وسماه بالكذب البريء، لأن الحكام يلجؤون إليه لغرض المصلحة العامة ودفع الضرر عن البلاد. ولهذا فأبن رشد يرى وجوب معاقبة الذي يكذب وإخباره عن الضرر الذي يسببه، مثلما هو المريض الذي يكذب بشأن مرضه على الطبيب فيضر بصحته،

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرى ابن رشد تربويا وأخلاقيا، أنه يجب عدم تعليم الحراس والصبيان الحكايات والقصص الواهمة، ويجب نبذها ولا سيما تلك القصص التي تحث على طلب اللذة، وابتغاء المال لأنها تحول دون ممارسة الحراس لوظائفهم الموكلة لهم. وهنا يقول ابن رشد أيضاً يجب إبعادهم عن الأشعار المليئة بالغزل والتشبب بالنساء من التي يكثر ذكرها في أشعار العرب[47]. بل يذهب ابن رشد إلى أنه يجب عدم تلقينها للصبية والأطفال منذ نعومة إظفارهم.

ويعطي ابن رشد بديلاً تربوياً أخلاقيا لذلك، بأن يتعلم الحراس والجنود محاكاة الشجعان والأبطال والأتقياء لأن هذه المحاكاة ستجعلها سجية في أنفسهم راسخة عندهم.

وعندما يتربى الحراس (الجند) وفق ما قدمناه ويمتلكون القدرة والمهارة على القتال وعدم السماح لهم بتملك أي شيء، يصبحون قادرين على القتال بضعفي أو ثلاثة أضعاف عددهم، ويمكن أن نشاهد ذلك جلياً في الجماعات

---

(46) تلخيص السياسة، ص67.

(47) المصدر نفسه، ص110، وقارن أفلاطون، الجمهورية، ص24.

الفقيرة من أهل الوبر التي نشأت وسكنت الصحراء وملكت الجمال القليلة أنها قادرة على أن تقهر وبسرعة الجماعات والمدن الغنية... مثلما فعل العرب في ملك فارس.

كما أن ابن رشد كثيراً ما يشير إلى العلاقات الزوجية في هذا المجتمع الذي يخطط له، فيقول عن ذلك، أن النكاح في هذه المدينة مخطط ومشروع وغير مباح ولا يستطيع المرء في هذه المدينة النكاح عندما يرغب مع من يرغب، وأنما يشرع ذلك وفق نسب محددة ولحاجة الحفاظ على تلك الفئة (الحراس) التي عددهم محدود في المدينة، ولهذا نجد أن ابن رشد يتبع قول الله سبحانه وتعالى في اختيار ﴿وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِۚ﴾[48] والعكس صحيح، لأن الغاية هي تزويج الحراس من نساء مثلهم ومن مستواهم الفكري حتى ينجبوا أطفالاً أقوياء يصلحون فيما بعد لحراسة المدينة والحفاظ عليها[49].

وهذا الأمر ليبس معقولاً فقط للحراس عندهم بل لكل أهل الاجتماع الكامل الفاضل ويعني هذا ان ابن رشد يؤمن بنقل هذه الخصال بالوراثة فضلاً عن التربية[50].

ومن هؤلاء الحراس تظهر شريحة أو فئة القادة أو الحكام الذي يسوسون المدينة ويديرونها بشكل تام. وهذا ما سنوضحه في الفقرة اللاحقة عن صفات رئيس المدينة الفاضلة الذين يتصف بالحكمة.

ويربط ابن رشد هذا الموضوع التربوي بالأخلاق ربطاً محكماً، فيصف هذا المجتمع وأهل المدينة الكاملة الفاضلة بصفات يجب أن تكون فيهم، وهي صفات خلقية، هي الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة، وهي صفات يريدها أن تكون أولاً موجودة في الإنسان الفرد الذي هو نواة المجتمع الفاضل فإذا ما وجدت فيه انعكست على الاجتماع كله، والعكس صحيح.

---

(48) سورة النور، الآية 26.

(49) تلخيص السياسة، ص109.

(50) المصدر نفسه، ص39، وقارن، أفلاطون، الجمهورية، ص80.

فيقول عن المدينة بعد مشابهتها بالفرد، أنها حكيمة اذا امتلكت العلم والحكمة وكانت ذات مشورة حكيمة بكل الدساتير والشرائع، فالمشور الحكيمة ضرب من العلم، ولا يجوز أن تقول عن المدينة حكيمة سديدة في مشورة دون أن تعنى بمعرفة الصناعات العملية مثل الفلاحة والحدادة والتجارة وما شابهها فضلاً عن امتلاكها للعلوم النظرية والعملية، لأن تمام الحكمة يكون بمعرفة الغاية الإنسانية الفاضلة[51] وكذلك توصف هذه المدينة (الاجتماع) بالشجاعة، والشجاعة هي التغلب على الألم وحب الشهوة من خلال التربية بالرياضة والموسيقى لأن الرغبة باللذات والخوف يستأصلان الفضائل من الجذور والشجعان مهمتهم الحفاظ على المدينة، لأن هذه المدينة أو هذا المجتمع لا يمكن أ، يوصم بالجبن أو يقال عنها شجاعة لما فيها من أغنياء أو صناع وانما لما فيها من حراس شجعان.

أما العفة، التي تعني إمساك الإنسان عن الاندفاع وراء ملذاته ورغباته، فهناك من يقول أن الإنسان العفيف هو الإنسان الأكثر شجاعة[52]، لأنه سيد نفسه، لذلك لأن الجزء العاقل عنده هو الذي يسود الجزء الأدنى الشهواني وألا كان العكس، فكان عبد نفسه[53].

وبهذا فالحكمة والشجاعة تعزيان إلى أجزاء من المدينة، أما العفة فعامه ليس مقصورة على مجتمع من مجتمعات المدينة بل كل الاجتماع مشمول بذلك من حكام إلى حراس إلى جمهور[54].

ويبقى لدينا فضيلة العدالة التي هي أن يؤدي كل إنسان بمفرده عملاً واحداً فقط يلائم طبعه، فالعدالة إذن تمنح التنظيم والبقاء والديمومة للمدينة ذلك من أسباب كمال المجتمع والاجتماع للمدينة أن فيها الأطفال والنساء

---

(51) تلخيص السياسة، ص79- 100.

(52) المصدر نفسه، ص29 وما بعدها، ويقصد هنا ابن رشد تحديداً إشعار امرؤ القيس والنابغة وغيرهما.

(53) المصدر نفسه، ص121.

(54) انظر، تفيصلات ذلك كله، تلخيص السياسة، المقالة الأولى تحديداً، وهوما سنعتمد عليه في عرض وتحليل فكرة ابن رشد عن اجتماعية المرأة.

والرجال والحكام وبالجملة كل أجزائها يقوم كل واحد منهم بالعمل الملائم له بطبعه ولا يسعى لغير ذلك.

والعدالة تتضمن ثلاث قوى متنافرة هي العقل والغضب والشهوة، فإذا ما توافقت فيما بينها بالحد والزمان الملائمين نقول عن هذا الاجتماع أنه اجتماع حكيم شجاع عفيف، ذلك لأن هذه القوى موجودة في النفس مثلها في المدينة، ومن غير الممكن أن توجد في المدينة أن لم توجد ألاً في الإنسان الفرد كما أشرنا. لأن الفرد هو أساس المجتمع(55). فالتوافق والعدالة في نفس الفرد هما نفسهما في المدينة ويضرب لنا ابن رشد مثلا من الطب باعتباره طبيباً، فيقول وهذا يشبه الصحة والمرض فالصحة توافق الأمزجة والتوافق مع الطبيعة، والمرض اختلاط الأمزجة وعدم توافقه مع الطبيعة.

ونرى ابن رشد الطبيب كيف يشبه ويقارن الصحة بالمرض، كما نلاحظ كيف ينطلق من الجزئي إلى الكلي، من الفرد إلى المدينة (المجتمع) كنظام سياسي متكامل، كما يتحدث فيلسوفاً موضوعياً واقعياً تجريبياً لا مثاليا ميتافيزيقيا أنه يشبه الفضيلة بالصحة والجمال، وبما أن الصحة واحد بالنوع، كذلك الفضيلة واجتماعها الفاضل. بينما نجد أن المدن والاجتماعات الناقصة كثيرة ومتنوعة الرذيلة والأمراض.

ثالثاً: المرأة ودورها في الاجتماع الكامل الفاضل:

تحتل المرأة مكانة متميزة في داخل بنية الفكر الاجتماعي عند ابن رشد وتأتي هذه المكانة لها من خلال ما أورده ابن رشد من نصوص حول وضعية المرأة وموقعها في داخل المجتمع، وما هو الدور الذي يجب أن يناط بها مع الرجل سوية اذا ما أحسن تربيتها وتدريبها وتعليمها بشكل صحيح وسليم.

ذلك لأن ابن رشد باعتباره طبيباً وفيلسوفاً وقاضياً وفقيهاً، قد نظر إلى المرأة بهذه الكيفية، وعد المرأة مساوية للرجل من حيث النوع الإنساني لأن

---

(55) المصدر نفسه، ص118- 119.

كليهما من هذا الجنس[56]. إلا أنها مختلفة عن الرجل بالكفاءة. وان كان هذا يعني عند ابن رشد عدم استحالة أن تؤدي المرأة بعض الإعمال المناطة بها بكفاءة أعلى من الرجل، كما هو الحال في فن الموسيقى، ولهذا يقال أن الإلحان الجيدة أتم أن وضعها الرجل وأدتها المرأة[57].

كذلك يعتقد ابن رشد أن النساء يتشاركن والرجال في المهن سواء أنهن اضعف في ذلك، أو وأن كن أكثر كفاءة في بعض الأعمال مثل الحياكة والنسيج وغير ذلك[58]. ويضيف ابن رشد إلى ذلك مسألة مهمة حول المرأة، ألا وهي مسألة الحرب والدفاع عن الوطن في حالة تعرضه للمخاطر، فيقول، وقد تشارك في الحرب مثل الرجل وهو ما نشاهده بصورة واضحة عند نساء البراري والصحارى والثغور، وقوله هذا يدل على إيمانه بتأثير البيئة على الطباع، فطبيعة البراري والثغور تفرض الشجاعة والحرب على الذكور والإناث سوية[59].

أما من حيث التربية على العلوم والفنون وإدارة الحكم والتفلسف وطلب العلم، فأن ابن رشد ينظر إلى المرأة هنا نظرة ايجابية متقدمة على ما هو متداول ومتعارف في زمانه وما قبله، بل يمكن أن يكون مفيداً لنا نحن أبناء الأمة العربية الإسلامية معاصراً، ويربط ذلك كله بنظرة اجتماعية سياسية اقتصادية نفسية عقلية، فيقول، طالما أن بعض النساء ينشأن على الفطنة والعقل فليس بغريب أن نجد بينهن حكيمات (فيلسوفات) وحاكمات (إداريات). وقائدات للجيش والحرب[60].

وابن رشد بهذه النظرة أنما يخالف الفلاسفة الذين سبقوه من أمثال أرسطو الفيلسوف اليوناني[61]، والفيلسوف الفارابي، الذي وضع المرأة في

---

(56) المصدر نفسه، ص124.
(57) المصدر نفسه، ص117، ما بعدها.
(58) ارسطو، كتاب النفس، نشرة الاهواني، القاهرة، 1950، ص121.
(59) أرسطو، الأخلاق، ص89.
(60) ابن رشد، تلخيص السياسة، ص120.
(61) المصدر نفسه، ج3، ص174، وج 4، ص259.

مرتبة ساواها مع الصبيان والعجم والجهال والذين هم قليلو التمييز والعقول، فيدعو رئيس المدينة إلى كتم الأسرار عن النساء وأمثالهن من الصبية والجهال[62].

في حين نجد إخوان الصفا ينظرون إلى المرأة على أنها تتمتع بمزايا ايجابية لا تقل عنها عند الرجال، ورأوها تشارك الرجل الشرف والفضيلة لكنها لا تصل إلى مستوى المساواة معه، فهي تأتي بعده في المرتبة، لا تناقض بينهما بل تعاضد أدوارهما، ذلك لأن نشأة نفس المرأة ونفس الرجل مصدرها واحد، لأن الجسد فان، لكن النفس خالدة، وبقدر ما يصقل الإنسان نفسه ذكراً كان أم أنثى بقدر ما يسمو بها إلى عالمها الذي صدرت منه لكن العيب الذي يصيب المرأة هو النقص في التعليم والجهل بالتربية، فإذا تلقت ما يتلقى الرجل من العلم والتربية والأخلاق فهي مساوية له لا تقصر عنه في شيء أو قريبة من ذلك[63] ولهذا نجد إخوان الصفا قد احتقروا المرأة المتخلية عن دورها، اللاهثة وراء اللذات المستسهلة للأمور المشينة، فهذه المرأة يجب أن تنبذ ويجب أن لا نخالط، لأنها سهلة الاستفادة فتفسد العقول[64].

أما الفيلسوف ابن سينا فيرى أن المرأة شريكة الرجل في ملكه، وخير النساء المرأة العاقلة الودودة الدينة الوقورة، ويقول: ويل للرجل الذي يسلم زمام أمره إلى امرأة، فعليه أن يشغل امرأته بالمهم ويبعدها عن إضاعة الوقت بالتزين والتبرج، لتشتغل بتربية الأولاد والاهتمام بالبيت والخدم[65].

وإذا ما عدنا إلى ابن رشد، وتابعنا معه مرة أخرى وضع المرأة في زمانه ومجتمعه وكيف عانى هو من هذه النظرة الدونية لها، نجده يقول، أن في مدننا (العالم الإسلامي في الأندلس)، قابلية النساء ليست واضحة، لأنهن

---

(62) ابن سينا، رسالة في تدابير المنزل، ص52- 53.

(63) تلخيص السياسة، ص126.

(64) المصدر نفسه، ص124.

(65) المصدر نفسه، ص124.

غالباً ما يؤخذن للإنجاب ويوضعن في خدمة أزواجهن ورعاية أبنائهن، وهذا ما يعطل أفعالهن الأخرى ويبدو كما لو أنهن لا يصلحن لفضيلة غير هذه، مما جعلهن عالة على الرجال، يؤخذ منهن الثمرة فقط، ولهذا فقد شبههن ابن رشد بالنبات[66]. كما أن هذا الوضع المحدد لهن بحسب ابن رشد قد جعلهن عاطلات عن العمل سوى بعض الأعمال الخفيفة التي يقمن بها في المنزل مثل الحياكة والنسيج، وهذا بالكاد يسد بعض حاجاتهن إلى المال مما اخر بدوره في المجتمع بشكل عام، وولد معه بنظر ابن رشد الفقر في هذه المدن التي أشار إليها[67].

ولهذا يوصي ابن رشد، لمعالجة وضعية المرأة اجتماعياً وأخلاقياً وتربوياً وإدارياً أن تتعلم مع الرجال سوية، وان تشارك معه في الحروب والقتال، حتى تكون لهن الخصال ذاتها التي للرجل، مثل الشجاعة والإقدام والبسالة والحكمة والدراية بشؤون الدولة ككل.

كما ويستند ابن رشد إلى تشريع يراه مناسباً جداً ومرجعه كما قلنا إلى القرآن الكريم وما يعرفه هو من علم الطب، فيما يخص مسألة الزواج من الرجل فيقول، لا يسمح للمرأة أن تتزوج من تشاء ومتى تشاء، بل يجب أن يكون ذلك بتشريع وليس كيفما اتفق، وان يشرع للحصول على الغاية القصوى من زيجات صالحات والتقليل من زيجات غير صالحات[68] وان يترك ذلك الأمر لمشرع له الحق في هذا الأمر لكي يحافظ على نسل القوي الصالح، ويأمر بتكثيره أو تقليله بحسب حاجة المدينة والاجتماع فيها، بسبب الحروب أو الأمراض أو الأوبئة[69]، ويحدد سن الزواج بالنسبة للرجل ما بين الثلاثين إلى الخامسة والخمسين أما للنساء فيحدها بين العشرين إلى الثلاثين.

إن نظرة ابن رشد هذه إلى المرأة تدل على معالجته الواقعية الموضوعية لمجتمعه وعصره الذي كان يعيش بين ظهرانيه.

---

(66) المصدر نفسه، ص124.

(67) راجع، هنري توماس، أعلام الفلسفة، ترجمة متري امين، القاهرة 1964، ص190.

(68) راجع رسالة في السياسة، ص3.

(69) رسائل اخوان الصفا، ج2، ص9- 1، وج 3، ص13- 23.

رابعاً: رئيس الاجتماع الكامل (المدينة الفاضلة):

كنا قد أشرنا في المبحث السابق من هذا البحث، إلى فئات (شرائح) المجتمع عند ابن رشد، وهم ثلاثة، الحرفيون، والحراس، والحكام وفي هذا المبحث سنخصص حديثنا بالإشارة إلى فئة أو شريحة الحكام، وبالذات رئيس المدينة الكاملة وما يتصف به من خصال ومزايا تجعله مؤهلاً لهذه المكانة وقد افرد ابن رشد المقالة الثانية من كتابه تلخيص السياسة لهذا الموضوع، واهتم به اهتماماً متميزاً، وحاول أن يوظف في ذلك كل فلسفته الاجتماعية السياسية الأخلاقية، فضلاً عن رؤيته الفقهية القضائية، منطلقاً من رؤية ومنهج يميل إلى اعتبار مبدأ الوحدة والتنظيم والقوة والفكر هما أساس قيادة المدينة والمجتمع. ولهذا نرى وقبل الدخول في موضوع خصال رئيس المدينة، أن نتحدث عن مسألة وحدة الدولة القوية المتينة من الناحية الإدارية والعسكرية والسياسية، وما هي الإشارة إلى ما يتصف به رئيس المدينة الكاملة، وهو تعبير عن رؤية ابن رشد المتكاملة للمجتمع والاجتماع الإنساني الذي يريده.

فهو نصير للتنظيم والقوة المرتبطة بالحاكم القوي الشجاع المفكر، الذي يقود المجتمع نحو النصر والمجد وهو ضد الفوضى والضعف والجبن والتردد لأن ذلك يورث التفتت في المجتمع ككل، وهو ما سنجده في تحديد هذه الخصال التي يتصف بها الرئيس للمدينة، إذ يقول" وعلى الجملة، فأنه يجب ان تتوفر فيه الخصال الجسمانية التي أكدناها للحراس، وهي القوة للنفس والجسد"[70].

والصفات أو الخصال التي يضعها ابن الرشد لرئيس المدينة الكاملة هي:

1. أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية لأدراك ما هو موجود بإطلاق وتمييزه عما هو موجود بالعرض.

2. أن يكون جيد الحفظ لا يعتوره النسيان لما يراه ويسمعه ويدركه.

---

(70) المصدر نفسه، ص124.

3. أن يكون محباً للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها، لأنه أن أحب شيئاً طمح إلى معرفة كل أجزائه.

4. أن يكون محباً للصدق وأهله كارهاً للكذب لأن الذي يحب الصدق يحب الحق والذي يحب الحق لا يكذب. ورجل هذه خصالة لن يكذب أبداً.

5. أن يكون كارهاً للذات معرضا عنها، ويسعى إلى العلم لا يسعى إلى اللذة التي تتمتع بها النفس وحدها.

6. أن يكون غير محب للمال، لأن المال غاية كل رغبة وهذا ما لا يلائم هؤلاء الرجال.

7. أن يكون كبير النفس، لأن الرجل الذي يريد معرفة كل شيء ولا يبغي من هذه المعرفة نفعاً، فهو كبير النفس بالطبع، ولهذا فأن نفسه الناطقة لا ترى في هذه الدنيا شيئاً يحسب له.

8. أن يكون شجاعاً، لأن الجبان ليس له مكان في الفلسفة الحقة.

9. أن ينحو بملء عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى، بعد أن تمرست نفسه بمحبة كل ما هو عقلي.

10. أن يكون بليغاً، حسن العبارة جيد الفطنة، قادراً على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكن(71).

إن هذه الخصال التي ذكرها ابن رشد، يراها من الصعوبة بمكان أن تكون موجودة في شخص واحد، ولهذا مال بنظرته الواقعية السياسية الاجتماعية إلى أن شدد على خصال أساسية منها، يجب أن تتوفر في رئيس المدينة الكاملة وأهمها الحكمة(72)، فضلاً عن خصال أخرى هي جودة الفطنة، حسن الأقناع وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد، وان يكون تام الأعضاء الجسدية في أداء الأعمال الجهادية(73).

---

(71) المصدر نفسه، ص127.

(72) المصدر نفسه، ص127.

(73) المصدر نفسه، ص139.

إن ما ذكرناه هنا، حول موضوع الرئيس عند ابن رشد، انما يشكل في بنيته النظرة الاجتماعية عنده المحور الرئيس الذي تتمحور حوله كل أجزاء المدينة ولهذا نجد أن ابن رشد قد أعطى لهذا الرئيس عدة مسميات كل تعني بمعنى واحد من حيث التطبيق، وان اختلفت تحديداتها الإصلاحية، ولهذا يقول عن هذا الرئيس هو الفيلسوف وهو بعينه الملك والشارع والإمام، ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في أفعاله والذي يؤتم به، ومن هذه صفته هو بصورة تامة فيلسوف، وهو الإمام بصورة مطلقة(74).

أما معنى الفيلسوف هنا "فهو ذلك الشخص الذي يرغب في الوصول إلى الكمال التام، فأنه يحصل على ذلك عندما يكون قد امتلك معاً العلوم النظرية والعملية إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة أعظمها"(75).

في حين حد الملك عنده يشير إلى "الرجل الذي يحكم المدن،... شرط أن يحوي جميع الخصال في نفسه"(76).

ومثله واضح السنن أو الشرائع أو النواميس، فهو "يشير بادئ الرأي إلى الرجل الذي يمتلك الفضلية العقلية التي من خلالها يتم النظر في الأمور العملية في الأمم والمدن، ولهذا فأن واضع الشرائح هو الآخر يحب أن يتصف بهذه الخصال.."(77)..

ولكن كيف يمكن لرجل واحد أن يتصف بهذه الصفات كلها العقلية منها والنفسية والجسمية؟

وللإجابة على هذا التساؤل، يرى ابن رشد أن رئيس المدينة هو الشخص الذي ظهر من بين فئة أو شريحة الحراس الذين وضعناهم من قبل،

---

(74) المصدر نفسه، ص138.

(75) المصدر نفسه، ص139.

(76) المصدر نفسه، ص139، وقارن، في ذلك كله، الفارابي، تحصل السعادة طبعة الهند، 1346هـ، ص34، وما بعدها.

(77) المصدر نفسه، ص140- 141، وقارن للتفصيلات حول هذه الخصال، أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس كله، الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص105- 111.

وأنه قد تربى منذ صغره على ما يتربى عليه أبناء المدينة من تعلم الموسيقى والرياضة فضلاً عن تفوقه واستعداده لدراسة الحكمة وما يتصل بها من علوم أخرى مثل الرياضيات والنطق والعلوم العسكرية والجغرافية التي تخص المجتمع كله. فضلاً عن طلبة للعلوم البرهانية الحقة ونبذه للمعارف الخطابية والشعرية والانفعالية، وكل مل يتصل بها من الحكايات المزيفة والكاذبة والسوفسطائية لأنها تعود إلى الخطأ والجهل بالمعارف والإحكام كلها. وان تجري عملية تربيته وفق قواعد تناسب عمره واستعداداته الجسمية والعقلية(78).

ويرى ابن رشد، أن وجود هؤلاء الفلاسفة الحكام في المدينة هو الذي يقيمها ويؤسس قواعدها المتينة، وان عدم قيام مدينة فاضلة كاملة برأيه أنما يعود أولاً لعدم تتبع أمر الفيلسوف الحق، ويضرب بذلك مثلاً بربان السفينة الحاذق الماهر في علاقته مع من في السفينة، فأما أن يبعدوه عن قيادة السفينة ثم يتقاتلون فيما بينهم حول قيادتها، فربان السفينة الماهر برأيه هو الفيلسوف الحق(79)، أو أن وجود هذا الفيلسوف في المدينة مثله مثل الطبيب مع المريض فعندما لا يثق المريض بما يحصل عليه من دواء من الطبيب عندها يعم المرض كل جسمه.

ويريد ابن رشد من هذه الأقوال، أن يشير إلى نفسه فيلسوفاً مشروعاً منظماً قادراً على أن يفعل كل ما هو جميل وخير لأهل مدينته، لكن أهلها يأبون ذلك ويحاربونه، وهو ما حدث له فعلاً في نكبته المعروفة والتي أشرنا إليها من قبل(80).

خامساً: الاجتماع المفتوح عند ابن رشد

تشكل مقولة الاجتماع المفتوح عند ابن رشد، أحد أهم اهتماماته

---

(78) تلخيص السياسة، ص142، حيث يشير ابن رشد، حول الخصال التي ذكرها للرئيس، من أنه يجب أن تكون فيه مجتمعة، لأنه قد تربى عليها منذ نعومة أظافره.

(79) المصدر نفسه، ص176.

(80) راجع، أرسطو، السياسات، ترجمة بربارة، الباب الثالث ص123 وما بعدها، وهنا يتناول أرسطو بالتساؤل هل أهل الصناعات (الحرف مواطنون صالحون أما لا فيجيب (بلا).

الرئيسة في بناء المجتمع المتكامل، فضلاً عن العلاقة بين فئاته (شرائح) الثلاثة (الحكام، الحراس، الحرفيين). من حيث تبادل الأدوار في المجتمع أو ما يسمى بالحركية الاجتماعية.

ومنطلق ابن رشد في ذلك رؤيته للإنسان رؤية مرتبطة بالتربية والقدرات العقلية والنفسية والجسمية، وموقعه داخل المجتمع. رافضاً للمقولة التي تعتمد على الوراثة في مسألة انتساب الإنسان لمهنة معينة دون غيرها يرثها عن أبويه. والذي دفع ابن رشد لهذا القول ما وجده من طروحات تخص الفكر الاجتماعي والسياسي السابق له، الذي يصرح أن المجتمع أنما ينقسم على فئتين فئة الأغنياء وهؤلاء يحق لهم النظر والتأمل والتفكير، وفئة العبيد أو العمال وهؤلاء لا يحق لهم سوى العمل الجسدي دون التأمل والتفكير العقلي بسبب ما طرحته الأفكار والمنظور الاجتماعي في عصر هؤلاء الفلاسفة ومنهم الفيلسوف اليوناني أرسطو(81).

حيث وجد ابن رشد أن القول بانغلاق الفئات على نفسها فيه إجحاف وظلم للإنسان كمكون عقلي ونفسي وجسمي ولهذا جاءت مقولة ابن رشد لترفض ما يسمى بالوراثة والفطرة ويضع بديلاً محلها قائمةً كما قلنا على التربية والقدرات العقلية للإنسان. فكان تحديده واضحاً في ذلك بقوله (لا يوجد كل إنسان بالفطرة محارباً أو خطيباً أو شاعراً بل والأكثر من ذلك فيلسوفاً بالفطرة)(82).

ومعنى ما يريده ابن رشد هو أن الإنسان يستطيع بما أعطته الطبيعة من مزايا وقدرات أن يتحول من شريحته التي ينتمي إليها إلى شريحة أعلى بحسب كفائته ومؤهلاته والعكس صحيح، أي أن الإنسان أن كان من فئة أو شريحة عليا (حكام، حراس) ينزل إلى شريحة الصناع أو الحرفيين أن لم يستطيع أن يتماشى مع هذه الشريحة ومتطلباتها ومزاياها العقلية والجسمية. لأن ابن رشد

---

(81) تلخيص السياسة، صفحة 96.

(82) تلخيص السياسة، ص137- 138، وقارن، أفلاطون، الجمهورية ص136، وما بعدها.

قد ربط الحركية الاجتماعية بمسألة انتماء الإنسان إلى المهنة أو الحرفة لا إلى العائلة أو الوسط الاجتماعي- السياسي الثقافي الذي نشأ فيه وترعرع.

أي أن كل إنسان برأي ابن رشد يجب أن يختصر على العمل بحرفة واحدة لا أكثر. وعمله بحرفته هو الذي يؤهله لبلوغ الكفاءة فيها. فأن لم يستطع نزل إلى شريحة ادنى وان أستطاع أن يجيد فيها ويبدع استمر في مشواره العلمي والعقلي والجسمي بحسب مراحل تربوية محددة يضعها ابن رشد لذلك أخذاً بنظر الاعتبار الفترات العمرية للإنسان في الاجتماع الكامل[83] فليس من الضروري أن يبقى ابن النجار نجاراً طوال حياته ولا ابن القائد السياسي أو الإداري أو غيره قائداً على طول الزمان، بل من الممكن أن يكون ابن النجار قائداً عسكرياً أو إدارياً ناجحاً اذا ما أحسنت تربيته وترسيخ الفضائل الخلقية في نفسه[84].

وما الحكاية التي يوردها ابن رشد على لسان افلاطون[85]. وهو يشرح كتاب الجمهورية الا جزءاً مما كان يراه ابن رشد في حركية الاجتماع والسماح لفئات المجتمع وشرائحه بتبادل الأدوار فيما بينهم.

ولا يقف ابن رشد في مسألة المجتمع المفتوح عند هذا الحد، بل تذهب نظرته المنفتحة إلى حد الأيمان بدعم موقع المرأة التي تشكل نصف المجتمع. ويقول بتحررها ونعتاقها مما هي عليه بالتربية والتدريب المستمرين، حتى يمكن لها أن تصل إلى مرتبة الحكم أو التفلسف أو قيادة الجيش كما أوضحنا سابقاً[86]. فهو نصير للمرأة ينتقد عبوديتها وحجزها في البيت من قبل الرجل، تلك العبودية التي أدت برأيه إلى فقر وتخلف المجتمع في زمانه على حد تعبيره.

ونظرة ابن رشد للاجتماع المفتوح تأخذ إبعادا شمولية كلية، فالمجتمع

---

(83) تلخيص السياسة، ص134.

(84) راجع، الفصل الأول، مبحث نكبة ابن رشد للتفصيلات.

(85) تم تحديد هذه المراحل بدقة عنده، راجع المقالة الأولى من تلخيص السياسة.

(86) المصدر نفسه، ص47.

عنده متحرك وخير دليل على ذلك الدولة كأطار سياسي اجتماعي وتبدلها وتغيرها من حال إلى أخر.

والذي يبدو من كل ذلك أن ابن رشد يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الاجتماع وحركيته أنما هي مسألة مرتبطة بجملة أسباب وشروط منها ما هو خلقي تربوي ومنها ما هو عقلي نفسي ومنها ما هو جسمي ومنها ما هو بيئي جغرافي.

سادساً: الفضائل الخلقية (الكمالات الإنسانية، العفه، العدالة...)

جعل ابن رشد الفلسفة الخلقية أساساً تقوم عليه الفلسفة السياسية الاجتماعية لذلك يبين وجهة نظره في الأصول الأخلاقية التي تبنى عليها هذه الفلسفة[87].

كذلك فعل الفارابي من قبل حيث قسم الفلسفة إلى قسمين احدهما تحصل به الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها بها تصير الأشياء الجميلة قنيه لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية والثاني الأمور التي تحصل بها الأشياء الجميلة لأهل المدينة والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم وهذه تسمى الفلسفية السياسية المدنية[88].

فالقيم الخلقية ونظرتها للإنسان والغاية وجوده ولمكانته في الوجود هو ما ينبغي أن تخدمه السياسة وكما قلت سابقاً ليست الأخلاق في خدمة السياسة فحسب بل السياسة في خدمة الأخلاق أيضاً وفي خدمة غاية وجود الإنسان.

يرى ابن رشد من جهة أخرى أن الشريعة تنقسم إلى قسمين أولاً معرفة الله سبحانه وتعالى ثانياً عمل كل ما أخبر به الشرع فيما يتعلق بالصفات الأخلاقية ومقاصد الشرع.

وفيما يخص العلوم فإن ابن رشد يرى أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(87) انظر، أفلاطون، الجمهورية، ك3، وقارن، ابن رشد، تلخيص السياسة، ص103.
(88) راجع الفقرة ثانيا.

أ - إلهية تدرس العلوم التي تخص الدين

ب - طبيعية تدرس كل ما هو في الطبيعة.

ج - علوم عملية غرضها العمل وهذه قسمان يتناول الأول الملكات الادارية وصلة بعضها ببعض والثاني ترسيخها حتى تصبح كاملة في النفس بحكم العادة والدربة. ويقارن ابن رشد بين هذين القسمين وقسمي الطب الخاصين بالمرض والصحة وبحفظ الصحة(89).

وبنى ابن رشد علم الأخلاق على مقدمات كبرى هي أن الكمالات الإنسانية أربعة اسماها العلوم النظرية. والأخرى تسخر لها كما تسخر الصناعة والمهن الدنيا للعليا. كالفروسية وصناعة السروج، ومن مقدماته أن بلوغ الفرد بمفرده الكمالات عسير أن لم يكن مستحيلا، لذا يحتاج لمعونة الآخرين لبلوغ الكمال(90).

فمدار فلسفة ابن رشد الأخلاقية تعريف ما هية الفضيلة وصلتها بقوى النفس كل ذلك على أسس أرسطو طاليس. يبتدئ بتقسيم قوى النفس إلى عاقله وغير عاقله. وفي كتاب تلخيص السياسة يقارن ابن رشد بين أجزاء المدينة وأجزاء النفس وفضائلها على أفلاطون. أي أن المدينة حكيمة بمقدار ما يحكم الجزء الناطق فيها الجزأين الأخيرين (الغضبي والشهواني) وشجاعة بمقدار ما تتحرك القوة الغضبية في الوقت وبمقدار ما يقضي به العقل وعفيفه بمقدار ما تنقاد القوة الشهوانية إلى القوة الناطقة.

---

(89) من هذا الفصل (1) المصدر نفسه، ص7 وما بعده.

(90) هنا يبين أثر أرسطو فالفضيلة احدى السبل المؤدية إلى الخير الإنساني الأسمى وسخر له أرسطو جميع الأفعال الأخرى والخيرات من ثروة وجاه ونشاط سياسي وعسكري واجتماعي.راجع، الأخلاق (بدوي)، ص66.

أما الفارابي فقد تطرق لذلك في عدد من كتبه الالهية والخلقية ورد سعادة الإنسان لضرب من الاتصال بالعقل الفعال. ويعرف افلاطون العدالة فيقول أن اعظم أساب كسال الدولة هي تلك الفضلية التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره، وفي الموضع نفسه يقول " أنما العدالة أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه ويؤدي الوظيفة الخاصة به "، راجع الجمهورية (خباز) كتاب الأول.

يقسم ابن رشد الفضائل إلى فكرية وأخرى خلقية يدرج في عداد الفضائل الفكرية العقل الفطري (البديهية) والعلم اليقيني والتعقل والحكمة والصناعة وفي عداد الفكرية الفرعية جودة الرأي فجودة الظن، فالرؤية فصواب الظن وتدخل جميعاً في باب التعقل إلى حد ما مادامت تدور في معرفة الممكنات من أفعال إرادية وصناعية خلافاً للفضائل النظرية التي تدور على معرفة الضرورات[91]. ما رأي ابن رشد في بعض الفضائل الأخلاقية؟

تكلم ابن رشد عن فضيلة العدالة فقال أن العدالة قائمة في الدولة عندما تكون طبقات المدينة خاضعة لما يرسمه الراسخون في العلم، ويؤدي كل فرد عملاً واحداً فقط يلائم طبعه فيفعله بالحد والزمان الملائمين. وهذا معنى العدالة التي تمنح تمنح البقاء والديمومة للمدينة ما دامت قائمة فيها. والمدينة توصف بأنها عادلة عندما يوجد فيها أناس عادلون لأن العدالة موجودة في كل فرد من افرادها وهذه هي العدالة السياسية.

والناس يكونون عادلين عندما يكون كل جزء من أجزاء النفس خاضعاً للقوة الناطقة، لذا فحال المدينة يشبه حال النفس[92].

إن ابن رشد هنا يقارن حال المدينة بحال النفس، أي الفرد أولاً وهذا يدل على مدى اهتمامه بالفرد، بالإنسان، فيعده الأساس في المجتمع.

يرى ابن رشد أن العدالة في النفس هي أن يكون العقل هو الحاكم، فيحكم بمساعدة القوة الغضبية على القوة الشهوانية لأن بين العقل والقوة الشهوانية حرب لا هوادة فيها[93].

كما يرى ابن رشد أن الظلم والتعدي في نفس الفرد هما الظلم والتعدي في المدينة الجاهلة بسبب سيطرة القوى الغضبية والشهوية... وهذا الأمر[94]

---

(91) الفارابي التنبيه على سبيل السعادة، رسائل الفارابي، حيدر آباد الدين 5431هـ.

(92) راجع مقدمة المقالة الأولى من كتاب تلخيص السياسة.

(93) راجع تلخيص السياسة ص66 وما بعدها وقارن د، ماجد فخري الأخلاق عند ابن رشد (من أعمال مؤتمر الجزائر) 5891، ص991.

(94) تلخيص الخطابة، ص116.

يشبه الجسد في صحته ومرضه، فالصحة تكون في توافق الأمزجة والتوافق مع الطبيعة، بينما المرض يكون في اختلاط الأمزجة وعدم التوافق مع الطبيعة، لهذا فصحة النفس أنما تكون بالحفاظ على التوافق مع القوة العاقلة بينما مرضها يكون بالارتباط مع القوى الأخرى التي تحكمها[95]، ويرى ابن رشد أن المال والمسكن عائقان كبيران لتحقيق العدالة في نفوس الحراس والحكام حصراً[96].

لقد حارب ابن رشد الظلم والتغلب والاستبداد كما حارب حكم الأسر المترفه المستأثرة بالأموال والموزعة الثروة على مسانديها. كما حارب التفسخات في المجتمع والترف في الدولة.

وعرّف الجور في كتابه الخطاب بأنه أضرار يكون طوعاً على طريق التعدي عليها للسنة. وهو الخلق الذي يأخذ به المرء الأشياء الغريبة التي ليست له أن يأخذها في السنة. وهناك الجور في المال والجور في الملذات.

مثل هذه الأفعال الرديئة تعرف من معرفة أضدادها وهي الفضائل. هناك جور ينجم عن الغضب وغايته الأخذ بالثار وهذا شيء غير العقوبة، وهناك جور يكون عن روية وتفكير وغايته إما الأشياء التي يظن أنها نافعة أو نافعة في الغاية النافعة. أن جور الصديق سهل لأن الصديق لا يتحفظ من صديقه. أما الظلامة فان يمس إنساناً شيء من الجور من إنسان أخر بمشيئته واختياره.

من الظلم العظيم أن يجمع على الإنسان أخذ ماله وتعذيبه ومن الظلم أيضاً أن يعذب ذوو الفضائل على فضائلهم فيكون الظلم الواقع بهؤلاء فخراً لهم وكرامة ليست يسيره لذلك ترى كثيراً من ملوك الجور يقصدون اهانة

---

(95) تلخيص السياسة، ص119 (1) تلخيص السياسة، ص17.

انظر، ابن رشد، تلخيص السياسة، المقالة الأولى وقارن أرسطو في كتابه السياسية باب أول فصل 31 أن الرق عدل عدل وأنه متفق مع الطبيعية وليس مجرد نظام فرضه القانون.

ويرى أفلاطون في نظريته السياسية أنه ليس هناك فارق بين علاقة السيد بالعبد وعلاقة الحاكم بالمحكوم.

in siavery in thoughts biato in siavery viastos b cit, ob antiduity, 137.

(96) تلخيص السياسة، ص121، وقارن أفلاطون، الجمهورية ك4، ص110.

العلماء بالضرب وغير ذلك من الشر فيكون فخراً لهم في الحياة وبعد الممات كما عرض لمالك وغيره من الفقهاء.

كذلك من الظلم أيضاً أن يكون نوع الظلم مبتدعاً لم يفعله غيره لاقبله ولا بعده[97]. ومن الظلم أيضاً إلحاق الغرامة والخسران بالذين يتولون إيصال الخيرات إلى الناس كالظلم الذي يقع على واضعي السنن. ومن الظلم العظيم الغدر بالأمانات والفجور في الأيمان ونقض العهود، والظلم في السنن غير المكتوبة أعظم من الظلم في السنن المكتوبة.

أما السنن التي تقول هذا جور وهذا عدل منها ما هي خاصة بطائفة من أهل المدينة ومنها ما يعم أهل المدينة، ومنها مكتوبة ومنها غير مكتوبة أي طبيعة الجميع وان لم يكن بين الواحد والآخر اتفاق أو تعاقد وهي كثيراً ما تضاد المكتوبة.

أما عن فضيلة الشجاعة فقال يكون الإنسان شجاعاً في الجزء ألغضبي من النفس بمقدار ما تتطلبه الشجاعة وفيما يقدره الزمان والمكان والحد الذي تأمر به الحكمة[98] ويحدث الشيء نفسه وبدقة بالنسبة لضبط النفس.

أما العفة في النفس فيرى ابن رشد أنها تقوم مع الاعتدال والابتعاد عن الشهوات الحسية والتحكم باللذات بدلاً من أن تحكمهم اللذات[99].

ويقول ابن رشد أن العفة تعنى التوسط والاعتدال في الأكل والشرب والنكاح والرجل العفيف هو الذي يمكن أن يبقى على الدوام في وضع معتدل، ولهذا يقال أن العفة هي كف النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات، وهناك من يقول عن الرجل العفيف أنه الأكثر شجاعة وأنه سيد نفسه[100].

(97) المصدر نفسه، ص221.
(98) تلخيص الخطابة، ص98، (1) تلخيص الخطابة، ص70.
(99) المصدر نفسه، ص24.
(100) المصدر نفسه، ص34.

وتوضيح ذلك أنه يوجد في الإنسان جزء أكثر وقاراً هو العقل وجزء أدنى يسمى النفس الشهوية وبما أن الجزء الأكثر وقاراً هو الأكثر شجاعة وسيادة بخلاف الجزء الأدنى فلا بد من أن يخضع له وعندها نقول أن الرجل سيد نفسه وإذا كان خلاف ذلك أي أنه يخضع للجزء الأدنى نتيجة تعلم فاسدٍ أو أمر آخر. قلنا أن الرجل أصبح عبداً نفسه ولا يرجى شفاؤه (وهذه المدينة هي الأكثر شجاعة لأنها سيدة نفسها).

ولا تقتصر العفة على فئة واحدة من الناس بل هي عامة للحكام والجمهور وبهذا ألا تشبه فضيلتي الحكمة والشجاعة لأنهما تعزيان لأجزاء من المدينة أما فضيلة العفة فممتدة في المدينة وتبعث على الوفاق بين أهلها وإقصاء ما هو مضاد لذلك.

فالعفة إذا في شهوات البدن على مقدار ما تأمر به السنة والفجور[101] ضد هذا، أن محاكاة الرجال المنغمسين في الدناءة والرذائل اذا ما استمرت لزمن طويل فأنها ستكون سجيه، فالممارسة والتدريب والمواظبة يكسب المرء الفضائل الممارس عليها.

ففي تلخيص الخطابة تناول ابن رشد كل أصناف الأخلاقيات تكلم عن صلاح الحال بأنها حسن الفعل مع فضيلة طول العمر وحياة لذيذة مع السلامة والسعة في المال مع تحصيل الأشياء الحافظة لهذه الأشياء والفاعلة لها.

وأما أجزاء صلاح الحال فقال أنها كرم الحسب أي أن يكونوا قدماء النزول بالمدينة وان يكونوا مع هذا حكاماً أو رؤساء ذوي ذكر جميل وكثرة عدد وان يكونوا أحراراً لم يجر عليهم سباء[102].

وصلاح الحال بكثرة الأولاد والغلمان وصلاحهم في فضل الجسد هي (جزاله، جمال، شدة، بطش) وفي فضائل النفس وهي (العفاف والشجاعة)

---

(101) المصدر نفسه، ص44 قار ن ابن سينا الحكمة العروضية تحقيق محمد سليم سلم ص5 وما بعدها.

(102) تلخيص الخطابة، ص27.

أما بالنسبة للإناث ويكون الصلاح بالجسد بكثرة اللحم والجمال وفي النفس (العفاف وحب الألفة وحب الكد)[103]. ابن رشد لا يدعو إلى العزلة ولا إلى الرهبنة بل يرى أنه من دواعي الفخر كثرة الأولاد.

ويرى ابن رشد أنه من صلاح الحال اليسار المادي أي كثرة الدنانير والأرضين والعقار والأمتعة والمواشي على شرط أن يتمتع بها صاحبها لا أن يكون حافظاً لها[104]، فابن رشد هنا يدعو للاستمتاع بالمال وبالصحة والتلذذ[105]. بالحياة لكن بعفة واعتدال.

تكلم ابن رشد عن منزل ورأى أن حسن حاله يكون بكثرة الأولاد، بوفرة المال، بقوة الجسم وصحته، وبعفاف النفس وان يتمتع إفراده بالفضيلة من بر ومروءة وعفة وحلم وسخاء ولب وحكمة، ويرى أن بعض هذه الفضائل أثر عند قوم من قوم وفي حال دون حال كالشجاعة مثلاً أثر وقت الحرب منها وقت السلم. أما العدل فمؤثره في الحرب وفي السلم والسخاء والمرؤءه عند غير معناها المحاديج.

إن ابن رشد يتكلم عن قيم خلقية يدعو إليها، كالخير المطلق الذي يختار من أجل نفسه ويختار غيره من أجله، وهو الذي يتشوق إليه الكل من ذوي الفهم الحسن والذكاء[106].

يقول ابن رشد أن فعل الخير أعظم من إرادة الخير والذي يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر من ذوي الألباب والأخيار الصالحين أنه خير وأفضل، فهو أفضل بإطلاق[107] ما أختاره الكل من الناس أثر مما لا يختاره الكل من الجمهور وما أختاره كثير آثر مما يختاره القليل من الناس، وما اختاره الحكام آثروا أفضل مما يختاره الفضلاء الإبرار الذين جرت العادة أن

---

(103) عباس محمود العقاد ابن رشد، ص19.

(104) تلخيص السياسة ص118.

(105) المصدر نفسه، ص811.

(106) أرسطو الأخلاق ص9" وأما العفة ففضيلة يكون بها المرء في شهوات البدن على مقدار ما تأمر به السنة وأما الفجور فخلاف ذلك.

(107) تلخيص الخطابة، ص199- 200.

يأخذ عنهم الجمع أو الأكثر فحكمهم أفضل. من الصنف المعقول القول من الناس الذين كراماتهم أعظم.

فكل ما يفعله المرء من الفضائل لا من أجل نفسه مدح به وكل فعل كان المقصود به الغير ولم ينتفع به الفاعل وكان يلحق به ضرراً فهو مدح به. كالخجل عند ذكر القبائح. الفضيلة ملكة مقداره لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير، لذلك كانت موجودة لكل فعل يقصد به نحو غاية ما، لكل فعل جليل القدر عظيم الشأن في حصول تلك الغاية عنه[108].

إن ابن رشد تحدث عن الصداقة فقال هي أن يهوى الإنسان الخير لإنسان أخر من أجل ذات ذلك الإنسان لا من أجل ذات نفسه[109]. أما المصادقة فيقول هي أن يكون كل واحد من صاحبه بهذه الحال. فالصديق هو الذي يحب ويحب معا وان يعلم كل واحد منهما محبة صاحبه له[110] فالصديق هو الذي يستلذ الخير لصديقه ويشاركه في المؤذيات والمحزنات ليس من أجل نفسه بل من أجل ذات صديقه[111].

كما تحدث عن أخلاق الشباب وأنهم يشتهون كل شيء وهم مسارعون جنوحون إلى ركوب ما يشتهون ويشتهون الشيء سريعاً ويملون سريعاً آراؤهم مضطربة لم تستقر بعد على شيء في هذه الدنيا سريعو الغضب محبون للكرامة، وأشد من ذلك الغلبة أكثر من حبهم للمال يمتعضون اذا ظفر أنهم يغلبون وهو فسيح أملهم، يعيشون للأمل، للمستقبل، سهل تصديقهم من غير دليل أو بدليل ضعيف، الحياء يغلب عليهم يتمسكون بالسنن يؤثرون الجميل أكثر من النافع[112].

---

(108) المصدر نفسه، ص201- 202.

(109) المصدر نفسه، ص201- 202.

(110) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج2، ص464.

(111) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج2، ص464.

(112) رينان، ابن رشد والرشدية، ص170، فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ص95. (1) تلخيص الخطابة، ص151.

أما أخلاق الشيوخ الذين تجاوزوا سن الكهوله وأضلة وداد أخلاق الشباب سيء ظنهم بالناس يقولون عسى ولعل لا يجزمون البته، سيئة أخلاقهم لا يحبون جدا ولا يبغضون جداً وهم صغيرة نفوسهم متهاونون في الأشياء العظيمة، يرون الاقتناء عسير والتلف يسير حبهم للحياة ليس ليتمتعوا بالشهوات الا بشهوة الطعام، عشرتهم للناس نحو النافع لا نحو الأحسن، النافع خير للمرء والحسن خير للغير. قليل حياؤهم وأكثر عيشهم بالذكر لا بالأمل، قد يُظن بهم العفة لانقطاع شهوتهم من خلقهم الظلم لكن بالمكر والخديعة لا بركوب الفضائح والاستهتار كالحال في الشباب[113].

أما الكهول فأخلاقهم وسط بين الشباب والشيوخ فليسوا متهورين ولا جبناء لا يصدقون بكل شيء ولا يكذبون بكل شيء عملهم موجه نحو النافع والحسن[114].

لم يكن ابن رشد في جميع تصانيفه. العلمية والفقهية والأدبية سوى مفكر عظيم يوجه جميع طاقاته وجهة إنسانية رفيعه، هذفها الأسمى تنمية الفضائل لدى افراد الأمة، وتربية مجتمع إسلامي قويم كان يبغي صلاح المجتمع وسعادته وقد ختم كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد بقوله: "وينبغي مثل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العلمية المقصود منها هي الفضائل النفسانية، فمنهما تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات... ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسميها (عفه)... ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور... ومنها السنن الوارده في الأغراض ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها... والزكاة. تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل أيضاً في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في العلاقات. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعلمية. من السنن المهمة في خير الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغض والتعاون على أقامة هذه

---

(113) المصدر نفسه، ص194.

(114) المصدر نفسه، ص148.

السنن وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف...»[115].

أي أنه كان يرى أنه يجب حث الناس على الفضائل بتعليمهم البيان والعلوم التي تثقف العقل[116].

سابعاً: الحرية الإنسانية وصلتها بالاجتماع

أهتم ابن رشد بموضوع حرية الإنسان وارادته وقضائه وقدره، اهتماماً ملحوظاً نتيجة لما كان مطروحاً في الساحة الفلسفية والدينية إلى زمانه، من آراء وافكار حول موضوع حرية الإنسان، ولهذا نجده آدلى بدلوه في كتابه الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة عن هذا الموضوع، بعد أن طرح للبحث آراء الفرق الكلامية الإسلامية من التي درست موضوع الحرية مثل المعتزلة والاشاعرة. رابطاً ذلك كله بمنطلق فلسفي اجتماعي إنساني ولهذا فأنا درسنا هذا الموضوع من وجهة نظر الفكر الاجتماعي عنده، لما يشكل ذلك من أهمية في تحديد موقع الإنسان ضمن المجتمع وما مدى فاعليته وقدرته وإرادته ونزوعه نحو التزام العرف الاجتماعي والقانون الأخلاقي الذي يسير بموجبه الموجب، أي أن ابن رشد أراد من بحث هذا الموضوع أن يقول ان الإنسان باستطاعته فعل كل ما هو ضمن نطاق الحرية الإنسانية المسؤولة ضمن قواعد المجتمع كله. وعليه سندرس الموضوع، وفق الكيفية الآتية:

1 - العدل والجور برأي ابن رشد

لقد رفض ابن رشد الآراء الكلامية حول العدل والجور ولاسيما رأي الأشاعرة[117]، لأنه يضاد الفعل أولا، وذلك ما تشهد به البداهة، لأننا

---

(115) المصدر نفسه، ص161.

(116) المصدر نفسه، ص196-197.

(117) المصدر نفسه، ص29- 39، المعتزلة يسمون انفسهم أهل توحيد وعدل، توحيد لأنهم يكثرون تعدد الصفات وأهل عدل لأنهم ينقضون الفكرة التي تقول أن الله سبحانه وتعالى يرتكب الظلم، بمعنى أن العاصي أو الكافر ليس مسؤول عن عصيانه وكفره.

فالعدل عند المعتزلة صفة من صفات الله لأنها صفة للكمال. ولا يمكن أن تكون أفعاله مخالفة لما يقتضيه العقل الذي يفرق بين الحسن والقبيح، ويقرر أن هناك أشياء قبيحة في =

بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة. وان الحسن أو القبح فيها لذاتها أي ليس الحسن أو القبح أمرين اعتباريين- كما ظن الأشعرية- بل هما حقيقيان، بل يخالف أيضاً رأيهم روح الشرع ثانياً، لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التي تصف الظلم بالقبح والشر والتي تنفيه عن الله سبحانه وتعالى مثل قوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾(118) وكقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ وكقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾(119).

ويراى ابن رشد أن رأي الاشاعرة هذا يثير عدة اشكالات، فقد مال إلى رأي المعتزلة ووافقهم بأن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده، ويخالفهم في مسألة خلق الشر بإرادته(120) يصرح ابن رشد أن الله يخلق الشر كما يخلق الخير سواء بسواء، وهو يريده، لكنه لا يريده لذاته، وانما من أجل ما يترتب عليه من خير وصلاح العالم، فيخلق أسباب الخير والشر في الإنسان، والأصلح خلق الشر القليل إلى جانب الخير الكثير، لأن الله تعالى كما قال في كتابه العزيز ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(121).

فابن رشد يرى أن الله لا يرضى لعباده الكفر ولا يخلقه لهم بل يخلق لهم قدرة تصلح للضدين، لذا فهم مسؤولون عما يختارون ولهذا يرى ابن رشد أن فهم بعض آيات القرآن الكريم فهماً حرفياً يؤدي إلى إساءه فهم كثير

= ذاتها واشياء حسنة في ذاتها. فالشريعة يجب أن تكون مطابقة لما يقرره العقل من الأمر بالحسن والخير والنهي عن المنكر والشر وهكذا جاءت الشرائع تأمر بالفضائل وتنهي عن الرذائل. أي أن العقل أساس لتقرير القيم الأخلاقية. راجع المصدر أعلاه.

(118) سورة فصلت، الآية 46.

(119) سورة النساء، الآية 40.

(120) التأويل، بتعريف ابن رشد هو أخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية، انظر، فصل المقال، نشر عمارة، ص22.

(121) الكشف عن مناهج الأدلة، طبعة محمود قاسم، ص49-101، والاشاعرة يرون أن إرادة الله مطلقة مالك الملك وحده يفعل فيه ما يشاء، فلا يوصف فعله الذي قد يخالف العقل بأنه قبيح أو ظلم أو شر، هم يقولون أن الله يخلق الخير والشر ويريدهما... الشرع يحدد طبيعة الحسن والقبيح- وان العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين.

من نصوصه كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[122] وكقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[123]. فالله سبحانه وتعالى يخلق للعباد القدرة على اختيار احد الضدين[124] أي يزودهم على اتباع أسباب الهداية أو الضلال. وهذا هو تأويل الآيات التي قد توهم أن الله يريد إضلال عباده أو كفرهم، وليس ذلك بعسير وهذا ما يؤكده الواقع وما يتفق مع روح الدين وإلا فلا معنى للثواب والعقاب وهذا ما يوجبه العقل والحس معاً من إثبات حرية الإنسان واختياره.

2 - القضاء والقدر عند ابن رشد (التسيير والتخيير)

تعد هذه المسألة من أعقد المسائل الفلسفية والدينية، عبر تاريخ الفلسفة والأديان ففي القرآن الكريم آيات تدل على أن الإنسان مجبر لا شأن له بخلق أفعاله لأنها حددت تحديداً أبدياً ولا قدرة له على تعديلها. في حين هناك آيات في القرآن تدل على أن الإنسان مسؤول عن أفعاله (حر) وأنه من العدل أن يثاب أو يعاقب بناء على ما قدمته يداه.

إن ورود هذه الآيات بهذه الكيفية جعل علماء الكلام المسلمين ينقسمون إلى فريقين رئيسين هما أهل الجبر المحض وأهل الحرية من المعتزلة، في حين حاول فريق أخر التوفيق بينهما وهم الأشعرية.

أما ابن رشد فأنه باعتباره فيلسوفا برهانياً لم يستخدم طرق الجدل التي رأيناها عند الفرق الكلامية آنفاً بل فحص جميع عناصر المشكلة، واستعرض الأدلة الشرعية فضلاً عن العقلية التي تشهد لكل من القائلين بالجبر المحض

---

(122) سورة يونس، الآية 44.

(123) سورة آل عمران، الآية 182.

(124) المعتزلة، ترى أن الإنسان له قدرة على أفعاله الاختيارية التي يتردد فيها أمام الفعل والترك فأذا فعلها كانت مخلوقة له. أما الأفعال الاضطرارية التي تتم دون تدخل الإدارة ليست من صنعه واختياره، الأفعال الأولى مخلوقة للإنسان فيثاب ويعاقب عليها. اذ لا يجوز أن يثاب ويعاقب على أفعال اجراها الله على يديه، العبد اذا خالق لأفعال قارن، كتاب البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، بغداد 1950.

أو بالاستطاعة الكاملة، فوجد تعارضاً قوياً بين الآيات التي يستشهد بها هؤلاء وبين التي يستشهد بهاولئلك بعض آيات...؟ القرآن الكريم تدل صراحة على الجبر مثل قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[125]. ومثل قوله تعالى ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[126]. كما أن هناك آيات تدل على الاستطاعة الكاملة كقوله تعالى ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[127] وكقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[128]، وكقوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[129]، وهناك آيات تؤكد الرأيين المتناقضين كقوله تعالى ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[130]، وكقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[131].

ولا تختلف الأدلة العقلية عن هذه السمعية بين رأي القائلين بالاختيار من المعتزلة[132]، ورأي القائلين بالجبر المحض. فلو كان الإنسان يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته محدودتين وقد أجمع المسلمون أن الله خالق كل شيء. ومن جهة أخرى اذا قلنا أن الإنسان عاجز عن خلق أفعاله فكيف يكون هذا الإنسان العاجز أهلاً للتكليف بأوامر الشرع ونواهيه؟ وكيف يثاب ويعاقب على أفعال هو عاجز عن أن يفعلها؟

---

(125) سورة القمر، الآية 49.

(126) سورة الحديد، الآية 22.

(127) سورة الشورى، الآية 30.

(128) سورة البقرة، الآية 286.

(129) سورة يونس، الآية 164.

(130) سورة النساء، الآية 79.

(131) سورة الرعد، الآية 11.

(132) الكشف عن مناهج الأولة ص107- 108 الجبرية- يميل أهل الجبر وعلى رأسهم جهم بن صفوان، إلى أن أفعال الناس ليست من صنعهم، فالله يخلقها، ولا فرق بين افعالهم الأضطرارية وافعالهم الأخرى فالإنسان مجبر تمام الجبر، لأنه مجرد من كل قدرة وارادة. الله يخلق أفعاله ثم يجبرها على يديه فهو كريشة في مهب الريح يقولون أن أفعاله تنسب إليه مجازاً. كما نقول سقط الحجر، واستدلوا ببعض الآيات كقوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وكقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ انظر مقدمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

وهذا هو سبب الخلاف بين المعتزلة وبين الجبرية والأشعرية.

إن لابن رشد رأياً، أن الخلاف لم يأت عبثاً أو صدفة، بل كان مقصوداً من الشارع ليحث العلماء الراسخين في العلم على فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً كل هذا التعارض، وابن رشد يعد نفسه من هؤلاء العلماء الذين يحق لهم البحث في موضوع الحرية الإنسانية.

وملخص رأيه، أن الله قد وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين وهي قوة غير محدودة، وهي التي نطلق عليها لفظ (الإرادة)، وهذه الإرادة مخلوقة لله سبحانه، في حين أن النتائج التي تؤدي إليها هذه القوة تعد نتائج إنسانية بمعنى الكلمة ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة، ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التي وضعها الله في متناول أيدينا فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا وتحول دون نفاذها، وهي التي تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة.

بل يمكن القول، أن تلك الأسباب الخارجية تدفعنا في كثير من الحالات إلى عمل من الأعمال على نحو اضطراري، مثل السعال والتثاؤب أو الهرب أمام خطر محدق، كذلك تتوقف الأعمال الإرادية على الأسباب الخارجية. لكننا متى اخترنا فعلاً معيناً ونفذناه نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسؤولين عن أفعالنا. وابن رشد يريد من هذا كله، أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ولا جبرية تماماً. أنما هي تجمع كما نرى بين الاختيار والجبر في آن واحد لأنها تتوقف برأيه على عاملين هما ارادتنا والأسباب أو العوامل الخارجية. وهذه العوامل تتبع نظاماً عاماً مطرداً لا يتخلف. وهذا النظام هو ما نسميه في عصرنا الراهن بالحتمية في الطبيعة[133].

ولهذا يقول ابن رشد ما نصه "ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود، وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة

(133) انظر، الكشف عن مناهج الأدلة، ص226، وما بعدها، وقارن، رؤوف عبيد، في التسيير والتخيير، القاهرة 1976، ص245.

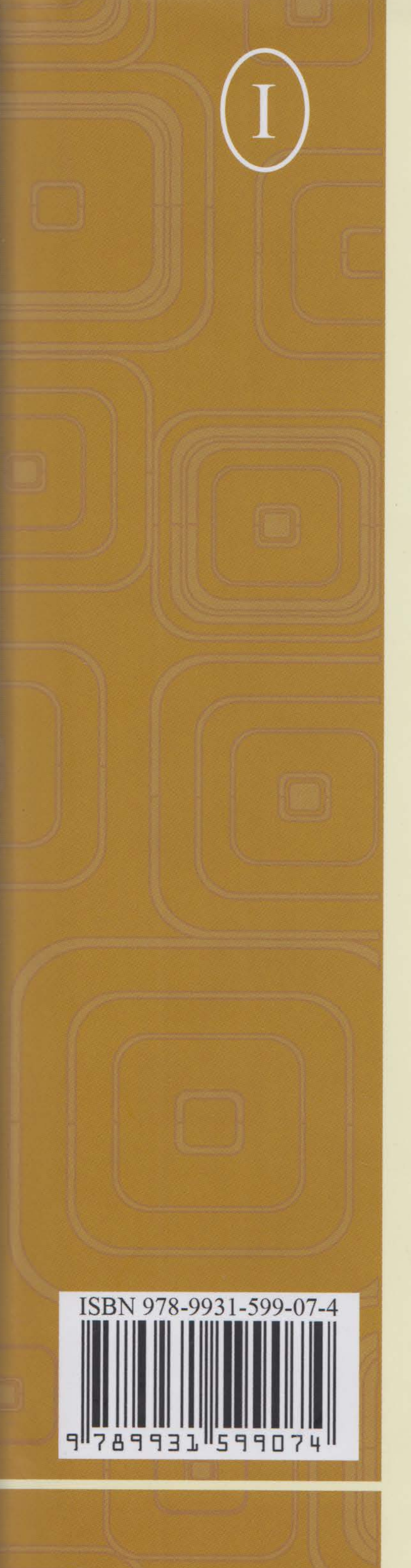
الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب كون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر"(134).

بعدها يوضح ابن رشد هذا الفهم للآيات القرآنية في مسألة الجبر والاختيار، عن طريق ربط الحرية الإنسانية بالأسباب التي من الخارج، وليس بنسبة الأفعال.

الإنسانية إلى واحد من الأمرين دون الآخر (الإنسان) أو (الله). وبهذا يقول "وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة... التي يظن بها التعارض، وهي اذا خصصت بهذا المعنى انتفى عنها هذا التعارض وبهذا أيضاً تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك... أعني الحجج المتعارضة العقلية... "(135).

من هذه النصوص الرشدية نستنتج أن الإنسان كائن اجتماعي يعيش ضمن الجماعة يعد مسؤولاً عن أفعاله. إذ له الاختيار في كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئاً فشيئاً، لأن هذا الاختيار يسمح للإنسان أن يحدد اتجاها معيناً في حياته ضمن المجتمع.

(134) الكشف عن مناهج الادلة، ص282.
(135) المصدر نفسه، ص922.



ISBN 978-9931-599-07-4

هذا الكتاب

هناك دائماً مطالبات تعلن أنّ الفلسفة الإسلاميّة بحاجة إلى إعادة قراءة: تحليلاً ونقداً وتأصيلاً ومقارنةً. ولكنّ هذه المطالبات القائمة على تحديد ملامح واضحة لهذه الفلسفة، وكأنّها اتّفقت جميعاً على إرجاء تحييد واضح للفلسفة في ماهيّتها وأفكارها.

إنّ الفلسفة الإسلاميّة لا يمكن أنّ نعزلها عن كونيتها فهي جزء من الخطاب الفلسفي العالمي وأنها تبقى ضمن إشكاليّة العصر الوسيط وهيمنة الخطاب الديني التوحيدي وفي هذا خصوصية تعزلها عن اليونان وتضاف لها خصوصية أخرى تعبر عن إشكاليّتها الإسلاميّة، فهي جزء من رهانات الواقع الإسلاميّ الوسيط وما كان يعيشه من رهانات سياسية وفكرية وعقائدية فهي تاريخانية جعلت من كل فيلسوف مختلف عن غيره؛ فالكندي بوصفه مثقف السّلطة في عهد المأمون وهو رئيس بيت الحكمة العباسي كان يحاول الاستجابة إلى الرهان السياسي والديني.

د. عامر عبد زيد الوائلي

في هذه الموسوعة يقدم نخبة من الأكاديميين زبدة ما عاينوا من لمسات إبداعية عند فلاسفة الإسلام، فكانت مقدّمات : مدخلاً للموسوعة حاولنا فيها إبراز الملامح الفلسفية، والكونية في الشريعة الإسلامية، والتي كانت محلّ خلاف بين الباحثين في بيان الأصالة عند فلاسفة العرب، والمسلمين، فكانت الدراسة المقاصدية للشريعة مع الأستاذ محمد شهيد، والأستاذ الجيلالي بوبكر بياناً للرؤية التوحيدية في الإسلام، والتي تشكّل قلب الرؤيا الفلسفية.

شريف الدين بن دوبه

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 35 41 213 +
خلوي: 03 76 20 661 213 +
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
email: rw.culture@yahoo.com